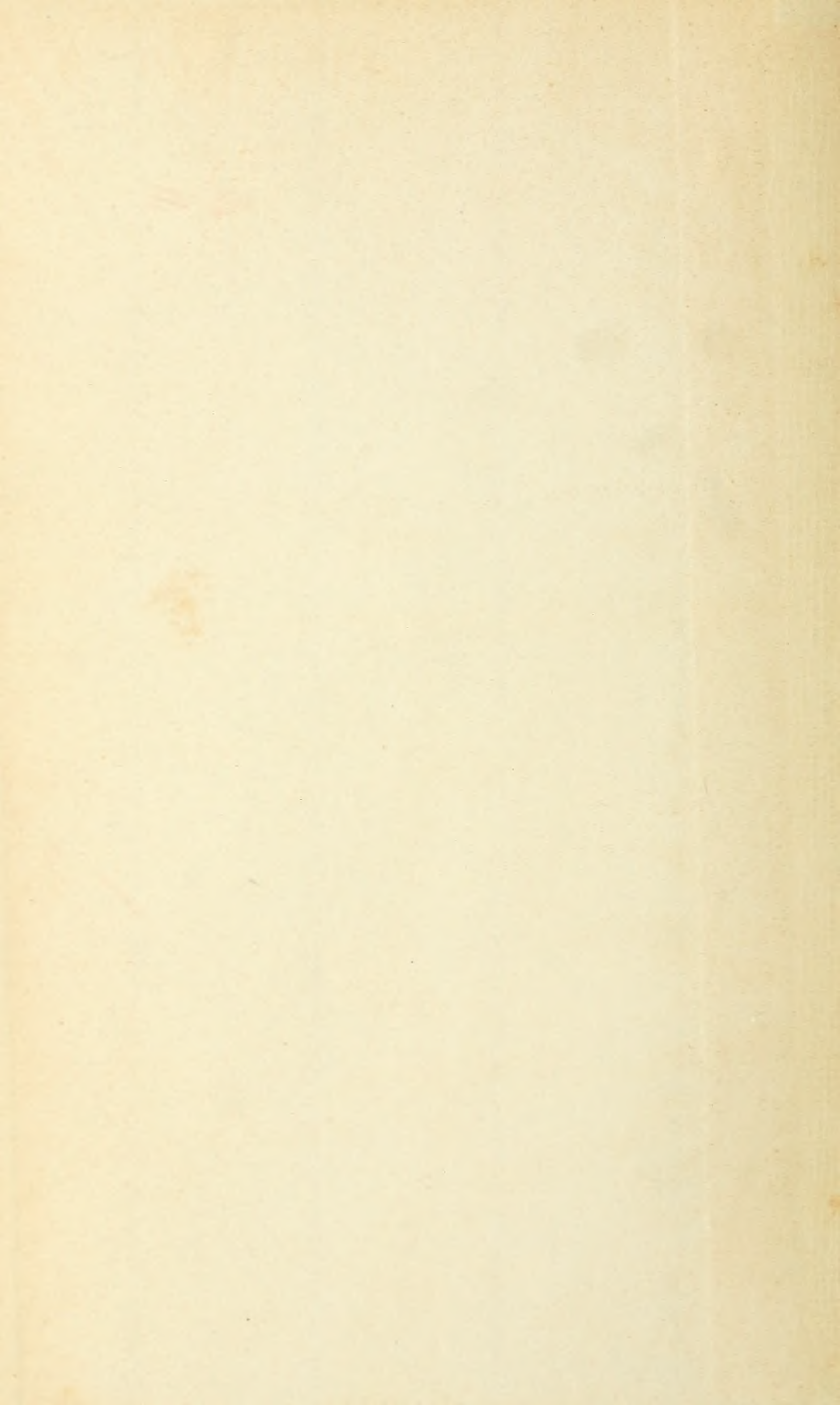
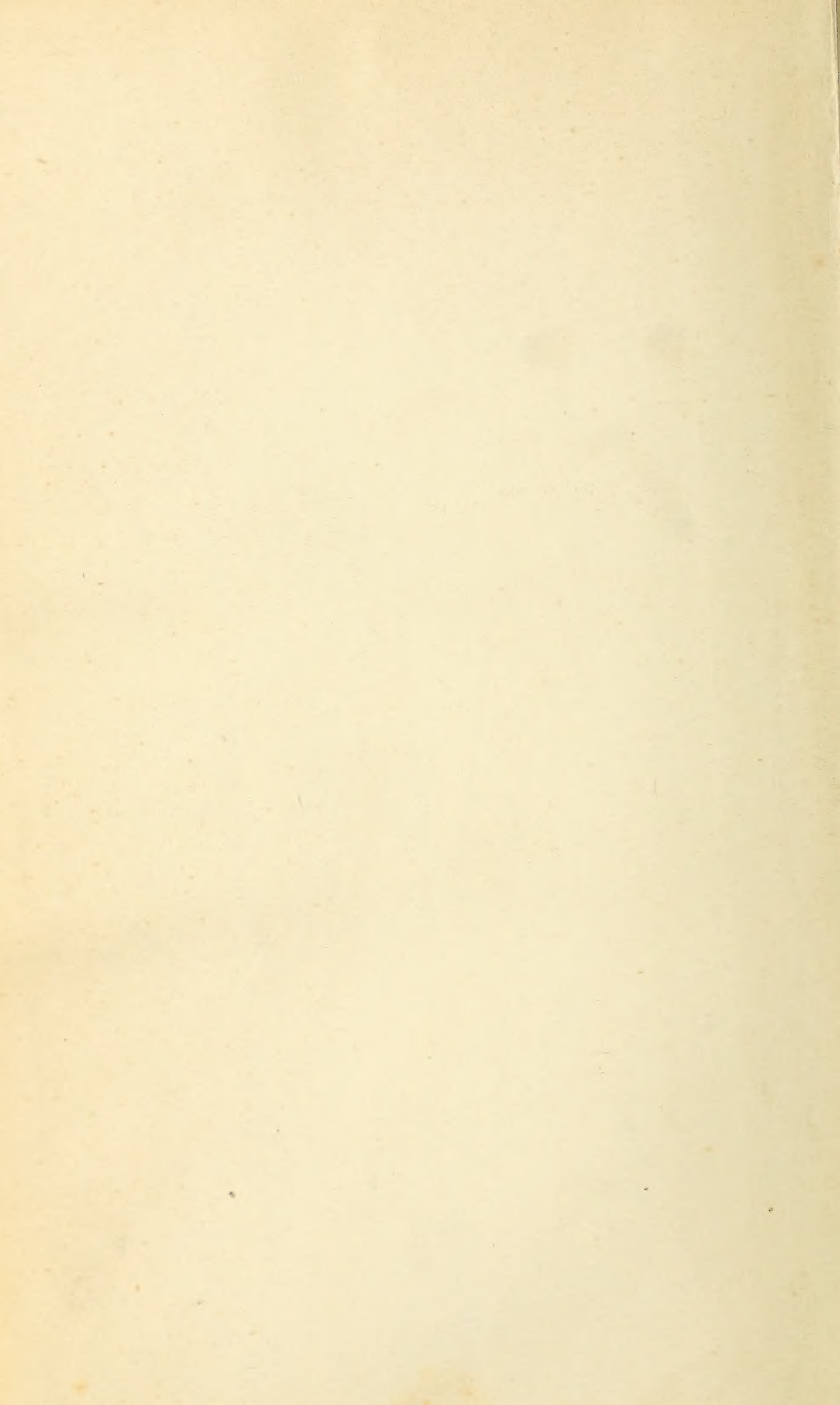
ANTON MARTY

RAUM UND ZEIT









ANTON MARTY

RAUM UND ZEIT

AUS DEM
NACHLASSE DES VERFASSERS HERAUSGEGEBEN

VON

JOSEF EISENMEIER ALFRED KASTIL
OSKAR KRAUS

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1916

Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung gehört zu den letzten wissenschaftlichen Arbeiten, mit denen Marty sich beschäftigt hat. Mehrere Aufsätze seines handschriftlichen Nachlasses legen zwar Zeugnis davon ab, daß sich Marty auch schon in seinen früheren Lebensjahren immer wieder dem Raum- und Zeitproblem mit vieler Liebe zugewendet hatte. Aber gerade in den allerletzten Jahren waren diese Fragen in den Vordergrund seines philosophischen Interesses getreten.

Im Zusammenhange mit den sprachphilosophischen Untersuchungen empfand Marty das dringende Bedürfnis, über das Wesen von Raum und Zeit volle Klarheit zu erlangen. Bezüglich der Raumfrage hat Marty noch selbst in seiner letzten Veröffentlichung dem mächtigen Einflusse dieses Problems und dessen Lösungen auf bestimmte Gebiete der Sprachphilosophie deutlichen Ausdruck geliehen, wo er sagt:

„Wenn die Orte reale Differenzen des Körpers sind, ist natürlich auch dieser Terminus und der des Raumes — ebenso wie Gestalt, Größe, Qualität — als ein fälschlich verselbständigtes Abstraktum in Anspruch zu nehmen. Anders, wenn einer recht hätte, der mit Newton oder in Anlehnung an seine Gedanken den Raum für das unendliche, eine und in sich selbst nicht wegzudenkende Substrat der Körper ansähe; sei es im eigentlichen und realen Sinne des Wortes Substrat (wonach er allerdings eine Substanz, ja die einzige Substanz sein müßte), sei es eher in einem uneigentlichen Verstande, wonach er eine nichtreale Seinsbedingung oder etwas wie ein nichtreales Subsistierendes für die gesamte Körperwelt repräsentierte.“ (Zur Sprachphilosophie. Die „logische“, „lokalistische“ und andere Kasustheorien von Dr. Anton Marty. Halle, Niemeyer 1910. S. 95, Anm.)

Aber auch das Zeitproblem enthüllte sich ihm immer mehr in seiner großen Tragweite gerade für die Untersuchungen des

Sprachphilosophen. Und der enge Zusammenhang beider Fragen empfahl ja ohnedies, der von altersher geübten methodischen Verknüpfung beider Untersuchungen zu folgen. Immer aber war noch das Ganze als eine bloße Vorarbeit für den weiteren Ausbau der Sprachphilosophie gedacht.

Je mehr sich aber Marty in diese Probleme vertiefte, desto größere Bedeutung gewann die Untersuchung auch an und für sich. Allmählich wuchs sie zu einem ganz selbständigen, verhältnismäßig umfangreichen Werke an, das voll neuer Gesichtspunkte und fruchtbarer Gedanken wurde. Daraus ergab sich für Marty der Plan, die Behandlung der Raum- und Zeitfrage in einem selbständigen Bande der Fortsetzung des sprachphilosophischen Hauptwerkes vorauszusenden.

Immerwährend von der — wie sich erwiesen hat, leider nur zu berechtigten — Besorgnis erfüllt, er könnte gezwungen werden, seine wissenschaftlichen Pläne vor deren vollständiger Verwirklichung zu verlassen, schrieb Marty in fliegender Eile einen Paragraphen nach dem andern nieder, wie eben die Gedanken bei ihm ausgereift waren. Nicht einmal eine Skizze des Gesamtplanes entwarf er vorher, um ja nicht einen Augenblick zu versäumen.

Mitten in der Arbeit entsank seiner Hand die Feder, und ein letztes Durchfeilen, Abrunden und Überprüfen der hier niedergelegten Gedanken war dem Verfasser unmöglich geworden.

So ist das Werk in mehrfachem Sinne unvollendet geblieben. Aus mündlichen Mitteilungen ist uns bekannt, daß Marty z. B. auch noch Erörterungen über die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit, ferner über das Verhältnis beider zur ersten Ursache beabsichtigt hat. Sie sind ebensowenig zur Ausführung gekommen wie noch manche andere geplante Auseinandersetzung. — Hingegen sind andere Fragen, welche mit dem Kontinuitätsproblem zusammenhangen, im zweiten Bande der „Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie" abgehandelt und werden demnächst im Drucke erscheinen.

Wir haben uns bei der Herausgabe lediglich darauf beschränkt, die immerhin nicht unerheblichen Unebenheiten des Ausdruckes zu beseitigen, welche durch die Hast der Niederschrift sich eingeschlichen hatten. Umsomehr hielten wir diese Zurückhaltung für unsere Pflicht, als sich uns allmählich manche von Marty verfochtene Ansicht für nicht so feststehend

erwies, wie dies zunächst erschienen war. Spätere, von uns geplante Darlegungen werden die entsprechenden Gründe hierfür vorlegen.

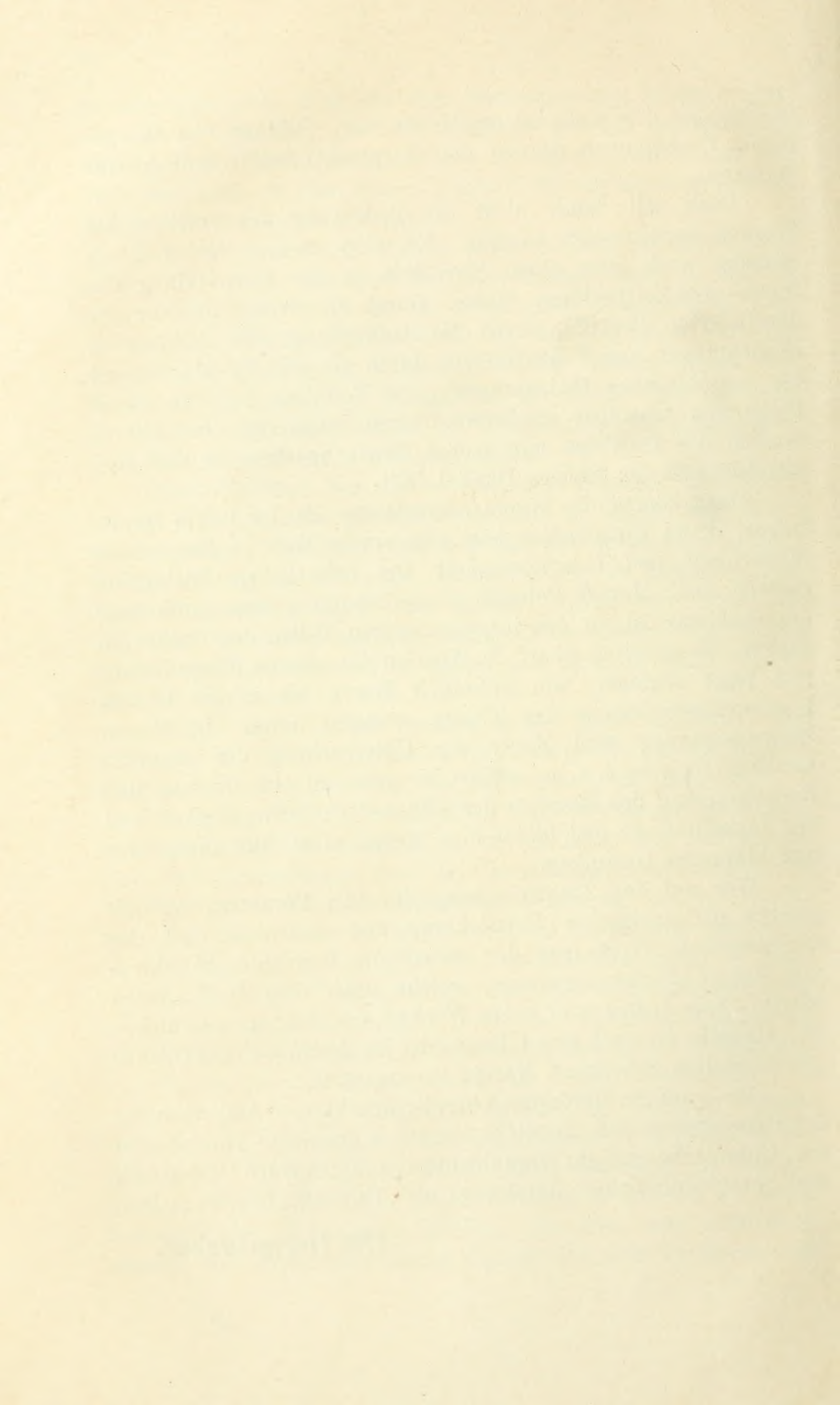
Doch soll damit nicht die Bedeutung des vorliegenden Werkes herabgesetzt werden. Es wird unserer festen Überzeugung nach stets einen Markstein in der Entwicklung des Raum- und Zeitproblems bilden. Durch die strenge Prüfung der überlieferten Begriffe, durch die Aufdeckung aller Anlässe zu Mißdeutungen und Fehlschlüssen, durch die scharfe Abgrenzung der verschiedenen Bedeutungen eines Terminus ist eine ganze Reihe von scheinbar unüberwindlichen Schwierigkeiten älterer Stadien des Problems mit großer Kunst behoben, so daß nun viel Licht in das frühere Dunkel fällt.

Dazu kommt die Auseinandersetzung mit der Lehre Brentanos, deren Einzelheiten hier zum ersten Male in dieser Ausführlichkeit und Geschlossenheit zur öffentlichen Diskussion gestellt sind. Martys Polemik gegen Brentanos neue Auffassung des Problems ist zu den interessantesten Teilen des Buches zu zählen. Sie arbeitet scharf die Aporien der ganzen Frage heraus und zeigt zugleich, wie gründlich Marty bis in die letzten Konsequenzen hinein das Thema erwogen hatte. In diesem Zusammenhange wird Marty zur Untersuchung der Begriffe: Realität, Ursache u. a. m. geführt, er geht auf eine Prüfung und Rechtfertigung des Gesetzes der allgemeinen Notwendigkeit und der Kausalität ein und bietet hier überall eine Fülle anregender und klärender Gedanken.

Wer auf den Zusammenhang des hier Vorgetragenen mit Martys philosophischer Entwicklung und dessen übrigen Gedankengängen Wert legt, der sei auf die biographische Skizze von Oskar Kraus verwiesen, welche unter dem Titel „Anton Marty. Sein Leben und seine Werke“ vor kurzem erschienen ist. Dieselbe ist auch dem I. Bande der im Erscheinen begriffenen „Gesammelten Schriften“ Martys vorangesetzt.

Die — auf ein Mindestmaß herabgedrückten — Anmerkungen der Herausgeber sind als solche kenntlich gemacht. Hierbei sind die „Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie“ durchwegs als „Untersuchungen“ zitiert.

Die Herausgeber.



Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort III

Inhaltsverzeichnis VII

I. Vom Raume.

§ 1. Die Ausdrücke „Raum“ und „Ort“ sind vieldeutig. Hier kommt nur jene Bedeutung in Betracht, welche beiden Ausdrücken gemeinsam ist. Jede Antwort auf die Frage, wo etwas sei, liefert dafür ein Beispiel 3

§ 2. Der vorkantische Stand des Raumproblems 4

§ 3. Kants subjektivistische und phänomenalistische Lehre. 6

§ 4. Sie enthält verschiedene Elemente, die gesondert zu prüfen sind:

I. Die deskriptive Frage: Kant beschreibt die uns unmittelbar gegebene Raumvorstellung als einzig, unendlich und rein. Keines der angeführten Merkmale ist zutreffend. 8

§ 5. II. Die genetische Frage: Nach Kant soll der Raum eine Anschauung a priori sein. Demgegenüber ist 1. zuzugeben, daß wir die Sinnesqualitäten nicht ohne räumliche Bestimmtheit anschauen. 10

§ 6. Aber es kann 2. nicht zugestanden werden, daß wir umgekehrt räumliche Bestimmtheiten ohne Qualitäten anschauen. Eine Priorität (oder Apriorität) der Raumvorstellung gegenüber der Qualitätsempfindung gibt es nicht. (Gegen Kants zweites Raumargument.) 17

§ 7. Es ist zwar richtig, daß das Außer- und Nebeneinander begründete örtliche Relationen sind, welche absolute Orte als begründendes Fundament voraussetzen. Aber hieraus ebensowenig wie aus dem eigentümlichen Verhältnis der Orte und der sie erfüllenden Qualitäten folgt die Apriorität des Raumes. (Gegen Kants erstes Raumargument.) 20

§ 8. Nicht beweisend ist auch Kants drittes Raumargument. Das Apriori der Geometrie (ob in logischem oder in psychologischem Sinne genommen) liefert niemals ein triftiges Argument für den apriorischen Ursprung der Raumvorstellung. — Die sogenannte apriorische Genesis unserer Raumanschauung bleibt unbewiesen und unbeweisbar. 29

Seite

§ 9. III. Die transzendentale Frage: Nach Kant soll die Raumanschauung lediglich subjektiv sein. Für diese Lehre führt er direkte und indirekte Beweise.

Aber die Subjektivität (Phänomenalität, Idealität) des Raumes folgt nicht aus dessen Apriorität, selbst wenn der apriorische Ursprung der Raumvorstellung bewiesen wäre. (Gegen Kants erstes direktes Argument.) 35

§ 10. Ebensowenig folgt die Subjektivität (Relativität zum Subjekte) des Raumes aus dessen relativer Natur, wozu noch kommt, daß die örtlichen Bestimmungen nicht bloße Verhältnisse sein können. (Gegen Kants zweites direktes Argument.) 38

§ 11. Auch Berkeley argumentiert nicht glücklicher für die Phänomenalität der sogenannten äußeren Wahrnehmung. — Die immanente Existenz ist eine Fiktion; wäre sie dies nicht, so ergäbe sich dennoch nicht, daß das wirkliche Sein und das immanente Sein irgendwo zusammenfallen. — Die Subjekts-Objekts-Beziehung ist bei allem Bewußtsein von gleicher Art. Die Erkenntnis des Psychischen wie des Physischen müßte auf einer uneigentlichen Ähnlichkeit zwischen dem „immanenten" und dem wirklichen Objekt beruhen 48

§ 12. Es bleibt also nur die Möglichkeit des indirekten Beweises für die idealistische Raumtheorie.

Die Alternative: Der Raum ist etwas Objektives und Reales oder etwas Subjektives und Ideales, ist unhaltbar. Denn das ens subjectivum ist eine Fiktion. — Die ideelle Adäquation. — Korrelation und relative Bestimmung. 54

§ 13. Ebenso unhaltbar ist die von Kant geübte Scheidung des Inhärierenden. Die Inhärenz am Subjekte ist keine wahre Inhärenz. Diesen Namen verdient nur die „Inhärenz am Dinge an sich" 61

§ 14. Kants „logisches Apriori" beruht ebenso wie seine „transzendentale Idealität" und „empirische Realität" der Gegenstände auf der Fiktion der sog. mentalen Existenz. Kants Lehre führt zu einer noch weiter reichenden Skepsis als die von Hume und Berkeley. . . 62

§ 15. Auch in der Raumfrage spielt die Fiktion der mentalen Existenz eine verwirrende Rolle. Die „subjektive Realität", die „besondere Weise der Wirklichkeit", die „andere Seinsweise" usw. des Raumes beruhen alle nur auf Selbsttäuschungen. 70

§ 16. Der Raum ist nicht etwas Relatives. Er ist kein Akzidens der Körper. Er ist auch keine Substanz. Mit diesen drei Möglichkeiten sind nach Kant die Fälle des ens objectivum ganz erschöpft, und der indirekte Beweis für die Subjektivität des Raumes scheint also geglückt 71

§ 17. Kants Schema des Objektiven ist aber lückenhaft. Neben den Substanzen gibt es zweierlei absolute Bestimmungen (substantielle Differenzen und absolute Akzidentien) und zweierlei Relativa (Propria und akzidentielle Relativa) 77

Seite

§ 18. Gegen Brentanos Raumtheorie. Der Raum ist weder eine substantielle Differenz des Körpers noch ein ihm inhärierendes Akzidens. Die wirkliche Existenz des Raumes ist ein natürliches Prius der Körperwelt ebenso wie seine Lücken- und Grenzenlosigkeit . . . 96

§ 19. Damit ist aber Kants Subjektivismus noch nicht zugestanden. Denn die Begriffe **„objektiv" (seiend, wirklich) und „real" fallen weder** nach Inhalt noch nach Umfang zusammen. — Heißt „real" soviel wie „wirkungsfähig"? — Ursprung des Kausalbegriffes. Er ist nicht Gegenstand direkter Erfahrung oder Apperzeption 97

§ 20. Er ist ein synthetischer Begriff. Im Begriffe der Verursachung liegt der des Determinierens und des Determiniertwerdens und zwar der der notwendigen Verknüpfung positiver Tatsachen 113

§ 21. (Kants Lehre von den synthetischen Urteilen a priori. — Es gibt nur zwei Erkenntnisquellen: die Erfahrung und die apriorische Einsicht. — **Nicht alles Apriori beruht auf dem Satze des Widerspruchs** und des ausgeschlossenen Dritten.) 118

§ 22. Es gibt a) Axiome des Ausschlusses, zu welchen der Satz der konträren Opposition und der Satz des Widerspruchs gehören; b) Axiome der Äquivalenz, c) Axiome über die notwendige Verknüpfung gewisser (verschiedener) Sachverhalte, in der Regel auf negative Sachverhalte bezüglich. — Aber es gibt auch eine Erkenntnis der notwendigen **Verknüpfung positiver Sachverhalte durch Verbindung** apriorischer und aposteriorischer Evidenz 123

§ 23. Im Begriff **der Ursache liegt es, spezifischer Grund nicht eines bloß** sekundären, sondern eines primären Werdens zu sein. Die Annahme eines Grundes für das primäre Werden muß vernünftig gerechtfertigt werden. — Prüfung des allgemeinen Kausalgesetzes. — Der Beweisversuch Brentanos 127

§ 24. Das allgemeine Kausalgesetz als Äquivalenzaxiom 126

§ 25. Ursache ist diejenige positive Bedingung eines primären Werdens, die **dadurch mitdeterminierend für dessen Eintritt ist, daß sie im** Momente des Werdens selbst eintritt oder ungehemmten Einfluß gewinnt und diesen, eine Zeitlang mit dem Gewirkten gemeinsam **fortbestehend, ausübt.**

Was in dieser Weise Ursache sein kann, also das Wirkungsfähige, heißt „real"; „seiend" aber alles, was anerkannt zu werden **verdient** 142

§ 26. **Brentanos Identifizierung der Begriffe „real" und „Vorstellungs**gegenstand" und seine Lehre von den Modi des Vorstellens. — Die Relationen sind objektiv, d. h. wahrhaft ein Seiendes und zwar ein Nichtreales 148

§ 27. Lotzes Lehre **vom subjektiven Charakter der Relationen. — Wider**legung derselben und anderer mehr oder weniger deutlich subjektivistischer Wendungen 159

§ 28. Falsche Deutungen des Begriffes „nichtreal". — Das „immanent" Existierende. — Bolzanos „Vorstellungen an sich". — Husserls „ideale Gegenstände" u. a. 167

Seite

§ 29. Der vorkritische Begriff des Seienden 174

§ 30. Das Seiende ist 1. entweder real oder nichtreal, 2. entweder absolut oder relativ, 3. entweder subsistierend oder inhärierend; und diese Klassifikationen kreuzen sich zum Teil untereinander. — Das Kantsche Schema hat also keine Beweiskraft.
Der Raum ist etwas Absolutes und Nichtreales, das nicht einem andern inhäriert, sondern für sich subsistiert 176

§ 31. Einwände gegen die Lehre von der Priorität des Raumes vor der Körperwelt:
I. Der Raum könne, abgesehen von dem, was ihn erfülle, keinerlei Mannigfaltigkeit aufweisen. — Dagegen: Die Homogeneität des Raumes besagt nur, daß die Raumpunkte ebenbürtige Spezies einer Gattung sind. Das schließt nicht aus, daß jeder Raumpunkt eine andere Spezies örtlicher Position ist. . . . 178

§ 32. II. Die Körper könnten nicht in dem Raume sein. — Dagegen: Der Raum ist nicht zu fassen a) wie ein abtrennbarer Teil des Körpers, b) auch nicht wie etwas, dem die Körper inhärieren, c) ebenso nicht wie ein Universale. — Das Qualitativ-Ausgedehnte (der Körper) ist ein bedingtes Kontinuum, ein Kontinuum durch Teilnahme an dem es bedingenden Raumkontinuum. — Fundamentales und superponiertes Kontinuum. 180

§ 33. III. Die Körper wären etwas Unbestimmtes und entbehrten der Individualität. — Dagegen: Falsche Deutungen des principium identitatis indiscernibilium. — Die erfüllten Orte machen nicht die Individualität; sie liegt vielmehr in dem, was, als qualitatives Plus zu anderem hinzukommend, ein Plus an Raum erfüllt. — Die Raumerfüllung ist ein Verhältnis sui generis. — Relative und absolute Quantität. — Auch Spezies von Quantität wirken individualisierend. — Bloß individuelle Unterschiede sind nicht erkennbar 184

II. Von der Zeit.

§ 1. Der Ausdruck „Zeit“ ist vieldeutig. — Primärer und sekundärer Begriff der Zeit 197

§ 2. Von den zeitlichen Bestimmtheiten ist immer nur eine (das Gegenwärtige) im eigentlichen Sinne, alle anderen aber (Vergangenes und Zukünftiges) in einem modifizierten Sinne wirklich. 197

§ 3. Über determinierende und modifizierende Beiwörter. Modifikation im engeren und weiteren Sinne. Bei der ersteren spielen Begriffe eine Rolle, die durch Reflexion auf gewisse Weisen psychischer Beziehung gewonnen sind. 197

§ 4. „Vergangen“ und „zukünftig“ sind solche in engerem Sinne modifizierende Beiwörter 199

§ 5. Brentanos Lehre von temporalen Vorstellungsmodi unserer Anschauung 200

Seite

§ 6. Kritik dieser Lehre:

I. Unser Temporalbewußtsein der Zukunft ist überhaupt nicht anschaulich 202

§ 7. II. Bei unserem anschaulichen Zeitbewußtsein handelt es sich primär um Modi des Urteilens, nicht um solche des Vorstellens 203

§ 8. III. Als zweite Komponente unseres Zeitbewußtseins kommen Objekts- (nicht modale!) Differenzen des Vorstellens in Betracht. 205

§ 9. IV. Von diesen Objektsdifferenzen müssen wir irgendwelche Anschauung haben; wären sie transzendent, so fehlte uns der eigentliche Begriff des zeitlichen Kontinuums. Denn die Urteilsmodi sind Diskreta 207

§ 10. V. Die Anschauung von Bestand und Veränderung beweist direkt, daß ein (enge begrenztes) Kontinuum von zeitlichen Positionen in unserer Anschauung gegeben ist. Mit einer der absoluten Zeitspezies verbindet sich jeweils der Gegenwartsmodus des Urteils, mit allen anderen der Inaktualitätsmodus 209

§ 11. VI. Eine Steigerung der Inaktualität ist ausgeschlossen. „Mehr vergangen" bedeutet den größeren Abstand einer absoluten (inaktuellen) Zeitspezies von der gerade aktuellen. — Wären dem Vorstellen Temporalmodi wesentlich, so auch die zeitlichen Objektsdifferenzen, die es aber so sicher nicht sind, daß Brentano sie für transzendent erklärt 212

§ 12. VII. Gegen die Deutung der modalen Zeitkomponente als Urteilsmodi spricht nicht die Möglichkeit, Künftiges zu wünschen, ohne daran zu glauben. Denn dazu genügt es, dasselbe begrifflich als künftig vorzustellen 214

§ 13. VIII. Aber auch das begriffliche Zeitbewußtsein weist eine doppelte Komponente auf, wobei ein Element immer durch Reflexion auf die temporalen Urteilsmodi gewonnen ist. Imperzeption, Komperzeption und Reflexion wirken bei der Entstehung unserer Temporalbegriffe zusammen. Die fernere Vergangenheit und alle Zukunft können wir nur begrifflich vorstellen . 215

§ 14. IX. Künftiges wünschen besagt auch nicht: ein ens rationis wünschen. Der Wunsch richtet sich nicht auf die Modifikation des Gewünschten, sondern auf eine nichtmodale (determinierende) zeitliche Bestimmtheit desselben 217

§ 15. Die Temporalmodi gehören also dem Urteilen an. — Sie sind Spezies der Urteilsqualität 220

§ 16. Die Spezies von Urteilsqualität sind also: 1. Füraktuellnehmen, 2. Fürinaktuellnehmen (beide sind positive Modi, ein „Anerkennen"), 3. Füruntatsächlichnehmen (negativer Modus, Verwerfen). — Ihnen entspricht: 1. die Aktualität oder schlichte Tatsächlichkeit (Gegenwart), 2. die Inaktualität oder alterierte Tatsächlichkeit (Vergangenheit und Zukunft), 3. die Untatsächlichkeit. — Das Fürwahrhalten des Vergangenen und des Zukünftigen unterscheidet sich nur

Seite

durch Objektsdifferenzen. — Einen negativen Inaktualitätsmodus gibt es nicht 223

§ 17. Die temporalen Differenzen sind somit dem Urteilen grundwesentlich. Alles, worüber wir urteilen, müssen wir als zeitlich beurteilen. Doch ist zu beachten, daß die weitaus überwiegende Zahl unserer Urteile begrifflicher Natur sind und sich auf bloß begriffliche (reflexe) Temporalvorstellungen beziehen. Unser Inaktualitätsmodus geht nur auf anschauliche Vorstellungen. Alles Zukünftige, aber auch alles ferner Vergangene anerkennen wir mit dem Aktualitätsmodus. Der Untatsächlichkeitsmodus ist nie auf anschaulich vorgestellte zeitliche Positionen gerichtet. — Die sogenannten ewigen Wahrheiten sind nicht zeitlos, sondern werden als für alle Zeiten geltend erfaßt. 226

§ 18. Weder dem anschaulichen noch dem begrifflichen Vorstellen ist das zeitliche Moment wesentlich. Enthält aber das Vorstellen zeitliche Momente, dann muß es als anschauliches von temporalen Urteilsmodi, als begriffliches wenigstens von modalen Temporalbegriffen begleitet sein 229

§ 19. Das anschauliche Vergangenheitsbewußtsein wird wohl auch „unmittelbares Gedächtnis" genannt. Es ist aber von der Erinnerung wesentlich verschieden: deskriptiv, da nur bei ihm anschauliche zeitliche Positionen vorgestellt und notwendig mit dem Inaktualitätsmodus beurteilt werden; genetisch, da es einer angeborenen spezifischen Energie des Sensoriums entspringt, welche ein für allemal durch den physiologischen Reiz ausgelöst wird. 231

§ 20. Analogien zwischen Raum- und Zeitanschauung: Wir schauen nur erfüllten Raum und erfüllte Zeit an, also räumliche und zeitliche Gebilde. — Wie die Sinnesfelder konstant und enge begrenzt sind, so auch die sinnliche Zeit. — Die absoluten Bestimmungen, welche uns die Anschauung da und dort zeigt, können nicht der Wirklichkeit entsprechen 234

§ 21. Die besondere „Wahrheit" der Zeit besteht nur in der apriorischen Evidenz der Tatsache, daß, wenn überhaupt Zeit ist, stets eine und nur eine absolute zeitliche Position Aktualität besitzt. Insoferne ist die wirkliche Gegenwart ein natürlicher Mittelpunkt. Aber die von uns angeschauten Zeitspezies sind nicht die wirklichen, und die auf sie gerichteten Urteile sind falsch 237

§ 22. Die Existenz der Zeit ist a priori sicher. Denn alles, was mit Recht fürwahrgehalten werden kann, muß irgendwie zeitlich bestimmt sein. Dies gilt auch für die sogenannten ewigen Wahrheiten. Wir können also Kants Lehre von der Subjektivität der Zeit ebensowenig zustimmen wie noch so manchen anderen Punkten seiner Zeitlehre 239

§ 23. Die Zeit ist ein Nichtreales. Denn sie ist nicht wirkungsfähig. — Doch ist das Ganze der Zeit durch sich notwendig, und in ihm und mit ihm sind auch alle Teile notwendig 244

Seite

§ 24. Die Zeit ist nicht etwas Relatives 244

§ 25. Die Zeit kann auch nicht als akzidentielles oder essentielles Prädikat dem Seienden zukommen. 245

§ 26. Die Zeit ist etwas Subsistierendes. Sie ist für alles Seiende bedingendes Kontinuum, in sich selbst aber unbedingt, das einzige schlechthin unbedingte Kontinuum. Als solches besitzt sie keine Unterschiede der Dehnung oder Dichtigkeit. Es kommt ihr schlechthinige Unendlichkeit zu. Das Zeitkontinuum zeigt auch keinerlei Krümmung 245

§ 27. Wahrer Sinn des Kantschen Zeitaxioms: Verschiedene Zeiten können nicht zugleich sein. — Unmöglichkeit von Chronoiden und Unumkehrbarkeit des Kausalitätsverlaufes. 247

§ 28. Die Analogie zwischen Raum und Zeit ist eine beschränkte. Nicht der Zeitbegriff wird an den Bestimmungen des Raumbegriffes gedacht, sondern nur die Bezeichnungen fürs Zeitliche sind vielfach vom Räumlichen hergenommen. 251

§ 29. Sinn des Bildes von einem Laufe oder Flusse der Zeit 255

§ 30. Die Einwände Lotzes und Kants gegen die Annahme einer leeren Zeit sind hinfällig. 256



I. Teil.

Vom Raume.



Zu den ältesten und meistumstrittenen Problemen der theoretischen Philosophie gehören zweifellos die den Raum und die Zeit betreffenden, teils diejenigen psychologischer, teils diejenigen metaphysischer Natur. Hier sollen uns vornehmlich die letzteren beschäftigen, und die ersteren nur soweit, als dies für die Diskussion der anderen notwendig ist. Eine solche Notwendigkeit besteht aber natürlich schon sofern, als wir doch bezüglich des Raumes wie der Zeit zunächst von dem ausgehen müssen, was uns im Bewußtsein gegeben ist, und was den nächsten Anlaß gab und gibt zur Bildung dieser Termini der Sprache und der diesen zugrunde liegenden Begriffe.

§ 1. Wenn wir uns denn zunächst der Frage nach dem Raum zuwenden, so ist bezüglich dieses Terminus vor allem daran zu erinnern, daß er aequivok verwendet wird, und es ist — wie gerade die Geschichte unseres Problems und seiner Lösungsversuche zeigt — nicht unwichtig, die Bedeutungen jenes Namens im Verhältnis zu denjenigen des verwandten Terminus „Ort" einer Revision zu unterziehen.

Wir brauchen nicht dabei zu verweilen, daß „Ort" manchmal (und so sogar ursprünglich) soviel heißt wie „das Ende von etwas" und wiederum soviel wie „ein bewohnter Raum" (Stadt, Schloß, Burg, Flecken, Dorf, Land oder Bezirk).[1] In anderen Fällen werden „Ort" und „Raum" synonym verwendet. „Der Körper ist an dem Orte" heißt ganz dasselbe wie „er ist in dem Raume". Manchmal dagegen versteht man unter Raum nicht einen bestimmten Ort von gewisser Ausdehnung, sondern die Gesamtheit der wirklichen oder möglichen Orte von Körpern. So wenn gefragt wird, ob der Raum endlich oder unendlich sei. Und die Gesamtheit der von Körpern erfüllten Orte meint man natürlich, wenn von Weltraum die Rede ist. Weiter spricht

[1] Vgl. „die acht alten Orte" (d. h. verbündeten Republiken) der Eidgenossenschaft und die ihnen „zugewandten Orte".

man von „Raum“ kurzweg auch im Sinne von „leerem Platz“, das heißt im Sinne von Orten, deren Erfüllung leicht und unbehindert vonstatten gehen kann. Dies ist natürlich gemeint, wenn von viel und wenig Raum, die irgendwo gegeben seien, die Rede ist. Endlich redet man auch vom „Raum eines Körpers“ im Sinne seines kubischen Inhalts oder seiner Ausdehnung nach den drei Raumdimensionen, ein Begriff, welcher den der örtlichen Bestimmtheit voraussetzt, aber nicht mit ihm identisch ist.

Uns geht hier namentlich diejenige Bedeutung von Raum an, die den beiden Termini „Ort“ und „Raum“ gemeinsam ist, und wofür jede Antwort auf die Frage, wo etwas sei, ein Beispiel ist.

§ 2. Inbezug auf dieses X, die aristotelische Kategorie des *ποῦ*, lautete nun die Lehre bedeutender Philosophen, es sei etwas bloß Relatives. Ob Aristoteles ohne weiteres hierher zu zählen sei, ist fraglich. Er würde sonst das *ποῦ* wohl nicht als eine besondere Kategorie neben den Relationen (*πρός τι*) aufgezählt haben.

Zweifellos aber sind unter den Philosophen Anhänger der ausgesprochenen Lehre von der bloß relativen Natur des Raumes Leibniz (der sie gegen gewichtige Gegner wie Clarke bezw. Newton auch zu verteidigen gesucht hat) und Berkeley, und mit ihnen gehen neuerdings — abweichend von Newton — auch viele moderne Physiker.

Nach Leibniz (Op. ed. Erdm. S. 240, 273 usw.) ist der Raum eine Beziehung (rapport) oder Ordnung nicht bloß unter dem Daseienden sondern auch unter dem Möglichen, als ob es da wäre; genauer: die Ordnung des Nebeneinanderexistierens oder die der wirklichen und möglichen Koexistenz.

Nach Newton ist diese Auffassung unhaltbar, und sein Anhänger Clarke beruft sich für die absolute Natur des Raumes auf den Unterschied von absoluter und relativer Bewegung. Es ist — so betont er — nicht undenkbar, daß die ganze Körperwelt sich gleichsinnig und gleichförmig im unendlichen Raume fortbewege. Das wäre eine absolute Bewegung ohne relative; und da Bewegung nichts anderes heißt als Ortsveränderung, so sind damit absolute Orte vorausgesetzt.

Auch wendet Clarke ein: Wenn die Sonne dort wäre, wo jetzt der Sirius ist und umgekehrt usw., so bestände zwischen diesen Himmelskörpern dieselbe Entfernung, dieselbe Ordnung des Nebeneinander, und doch hätte jeder derselben einen andern

Ort. In der Tat stehen der Ansicht von der bloß relativen Natur der Orte Bedenken der schwerwiegendsten Art entgegen, wie wir später sehen werden; und es ist bemerkenswert, daß die Argumente, welche von Leibniz, Berkeley u. a. für jene ihre Position vorgebracht werden, weniger eine Lösung dieser Bedenken und eine direkte Begründung der fraglichen These als den Nachweis zu erbringen versuchen, daß die Ablehnung derselben notwendig zu Unmöglichem und Unannehmbarem führe.

Leibniz hat gegen Newton und Clarke vornehmlich eingewendet: Wenn der Raum etwas Absolutes wäre, müßte er eine Substanz sein,[1]) ja gewissermaßen die Substanz schlechtweg, der alles, was „im Raume ist", innewohnen müßte, so daß selbst Gott, wenn er im Raume wäre, seiner als eines ihm Subsistierenden bedürfte. Der Raum müßte durch seine eigene Natur notwendig und unendlich sein, ewig und unerschaffen, etwas, was selbst Gott weder zerstören noch ändern könnte; kurz, er müßte entweder Gott selbst oder ein göttliches Attribut sein.

Das Letztere war denn wirklich die Lehre von Leibnizens Gegner Clarke und, wie es scheint, auch von Newton. Der Raum ist nach Clarke zwar nicht Substanz und nicht Gott, aber doch auch nichts außer Gott, sondern ein Attribut Gottes und so, als Attribut eines absolut notwendigen Wesens, selbst notwendiger als alle endlichen Substanzen. Gott ist in Allem und über Alles, und so auch der unendliche Raum mit ihm und

---

[1]) Eine Zeitlang hielt er ihn selbst dafür. Später hat er, wie man weiß, diese Ansicht gründlich aufgegeben und damit überhaupt die Lehre, daß der Raum etwas Absolutes sei. Nebenbei hat er dagegen auch eingewendet, daß, wer ihn dafür halte, einen Grund angeben müßte, warum Gott die Welt an diesem bestimmten Ort und nicht an einem anderen geschaffen habe, und daß sich kein solcher Grund finden lasse. Ich meine, der Umstand, daß wir keinen zu finden vermögen, beweise jedenfalls noch nicht, daß keiner bestehen könne, und der Schluß de non intelligi ad non esse sei hier wie öfter unerlaubt.

Wenn Leibniz später den Raum für etwas bloß Relatives erklärte, hinderte ihn dies nicht, jeder Monade ein Wo, einen Ort zuzuschreiben, der keine Ausdehnung habe, sondern nur eine Lage sei, und zu lehren, daß durch die simultane Koexistenz unendlich vieler solcher Lagen die kontinuierliche Ordnung entstehe, die wir Raum nennen. Die äquivoke Natur des Terminus „Lage", der bald eine absolute Position, bald bloß ein Verhältnis von etwas zu einer solchen bezeichnet, täuscht ihn hier über die Schwierigkeit hinweg, wie — nach seiner definitiven Ansicht — der Raum ein bloßes Gewebe von Relationen ohne absolute Fundamente sein könne.

durch ihn, als Eigenschaft oder Folge seiner Existenz und seines unendlichen Wesens.

Aber dagegen wandte Leibniz ein: Wenn der Raum ein Attribut Gottes wäre, würde er zu seiner Essenz gehören, und es würde also zum Wesen Gottes gehören Teile zu haben, was unannehmbar sei, usw. Und Berkeley schien es so undenkbar, daß der Raum ein ewiges, unendliches und unveränderliches Wesen sei, das teil hätte an den göttlichen Attributen oder selbst ein göttliches Attribut wäre, daß er vielmehr meinte, der absolute Raum sei ein Nichts, und als solchem kämen ihm auch die Prädikate des Nichts zu, nämlich keine Grenzen zu haben, nicht bewegt und verändert, weder geschaffen noch zerstört werden zu können.

§ 3. Vor diesen Gegensätzen stand schon Kant, und speziell die Gedanken Newton's bezüglich der Natur des Raumes, daß er ein Prius für die gesamte Körperwelt, daß er unaufhebbar, einzig und unendlich sei, waren offenbar nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben. Ja, er macht sie sich alle in gewissem Sinne zueigen.

1. „Man kann sich — so lesen wir bekanntlich in der Kr. d. r. V. — niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen."

2. „Man kann sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig; das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen."

3. „Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt."

Allein diese an Newton anknüpfenden Gedanken werden — wie man weiß — bei Kant ins Subjektive und bloß Phaenomenale gewendet, und so wird aus der Unaufhebbarkeit des Raumes und seiner Priorität aller Körperwelt gegenüber die

Lehre, er sei „kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden", sondern „eine Vorstellung a priori, die notwendigerweise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt". Und aus der Lehre von seiner Einzigkeit und Unendlichkeit wird: „Der Raum ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung" — „eine Anschauung a priori".[1] Und so kommt Kant zum Schlusse: „Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältnis aufeinander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete und welche bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte. Denn weder absolute, noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden." „Der Raum ist nichts anderes, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. . . . ." „Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen usw. reden. Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen affiziert werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Dieses Prädikat wird den Dingen nur insofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d. i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Die beständige Form dieser Rezeptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, ist eine notwendige Bedingung aller Verhältnisse, darinnen Gegenstände als außer uns angeschaut werden, und, wenn man von diesen Gegenständen abstrahiert, eine reine Anschauung, welche den Namen Raum führet. . . . Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung), ob zwar die transzendentale Idealität desselben, d. i. daß er nichts sei, sobald wir die Bedingung der

[1] „Wie kann nun eine äußere Anschauung dem Gemüte beiwohnen, die vor den Objekten selbst vorhergeht, und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann? Offenbar nicht anders, als sofern sie bloß im Subjekte, als die formale Beschaffenheit desselben, von Objekten affiziert zu werden und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d. i. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äußeren Sinnes überhaupt."

Möglichkeit aller Erfahrung weglassen und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen."

Dies die Kantsche Auffassung von der Natur des Raumes, durch die er nicht bloß den Schwierigkeiten zu entgehen glaubt, in welche Newton und Clarke sich auf Grund der Annahme eines an sich seienden, unaufhebbaren, unendlichen leeren Raumes verwickelten, sondern auch die wahre Rechtfertigung für die apriorische Natur der geometrischen Sätze gefunden zu haben glaubt.

§ 4. Diese Kant eigentümliche Raumtheorie enthält verschiedene Elemente oder Positionen, die nicht notwendig zusammenhangen, und die wir darum auch gesondert auf ihre Richtigkeit prüfen wollen, gleichviel ob Kant selbst sie genügend auseinandergehalten habe oder nicht.

Wir meinen eine deskriptive, eine genetische und eine transzendentale Frage.

Sie müssen im Interesse der Sache strenge auseinandergehalten werden, obschon dies oft nicht genügend geschieht und z. B. bei dem Streite zwischen sog. Nativismus und Empirismus hinsichtlich des Ursprungs der Raumvorstellung nicht immer geschehen ist.

Wir sind mit Kant darin einig, daß etwas, was wir im Unterschiede von Farbe, Ton usw., kurz im Unterschiede von den Sinnesqualitäten Raum und räumlich nennen, Inhalt unserer Sinnesvorstellungen, also als Phaenomen gegeben sei. Und die erste Frage, welche wir uns stellen wollen, ist die, ob er dieses Phaenomen richtig beschreibt. Indem er die Newton'sche Lehre von der Einzigkeit und Unendlichkeit des Raumes und seiner Unabhängigkeit von allem ihn Erfüllenden ins Psychologische und Subjektive wendet, muß er konsequenterweise lehren, daß die uns unmittelbar gegebene Raumvorstellung eine einzige, daß sie unendlich und daß sie rein, das heißt von der Vorstellung von Qualitäten unabhängig und ihr vorausgehend sei.

Aber alle diese deskriptiven Aufstellungen Kants über unsere Raumanschauung sind bestritten.

1. Um mit der letzten zu beginnen, so ist es eine unleugbare Tatsache, daß wir nur durch Abstraktion das Moment der Räumlichkeit von demjenigen der Qualität trennen können. Unmittelbar und anschaulich ist uns nur die Vorstellung eines durch Qualität erfüllten Raumes gegeben. Wie schon Vaihinger

in seinem auf gründlichster Kenntnis Kant's und der an ihn sich anschließenden Literatur ruhenden Kommentar zur Kr. d. r. V. hervorgehoben hat, ist es zweifelhaft, ob Kant selbst die gegenteilige Lehre konsequent und überall festgehalten hat. Aber wie diese historische Frage auch zu entscheiden sein möge, sachlich ist über allem Zweifel erhaben, daß wir eine qualitätlose Raumanschauung nicht haben, und daß also von psychologischer Seite kein Ersatz geboten ist für den leeren Raum, den Newton statuiert hat.

2. Ganz dasselbe gilt auch bezüglich der fertigen Unendlichkeit der Raumanschauung, die uns gegeben sein soll. Auch hier ist wieder fraglich, ob nicht Kant selbst gelegentlich von dieser Meinung abfalle und Lehren vorbringe, die damit unverträglich sind. Aber wenn wir auch hier wieder die historische Frage dahingestellt sein lassen, die sachliche läßt inbezug auf ihre Entscheidung keinen Zweifel zu. Es ist offenkundige Tatsache, daß unsere Raumanschauung endlich und sogar sehr beschränkt ist. Ins Phänomenale läßt sich also auch die Lehre von der Unendlichkeit des Raumes nicht wenden.

3. Und ebenso zweifellos ist es, daß wir nicht bloß ein, sondern mehrere räumliche Sinnesfelder haben. Wie die Lehre von der Unendlichkeit des Raumes den Tatsachen gegenüber nicht die Wendung ins Subjektiv-Psychologische — in die Behauptung, daß unsere Raumanschauung unendlich sei — zuläßt, so auch nicht die Lehre von der Einzigkeit des Raumes die Wendung, unsere Raumanschauung sei eine. Um nur bei dem stehen zu bleiben, was hier fast allgemein zugegeben wird, so ist der Tastraum ein anderer als der optische. Man hat auf Grund von Beobachtungen, wie die an Cheselden's operierten Blindgeborenen sogar schließen wollen, daß, was wir den Tastraum nennen, nur im analogen, nicht im selben Sinne den Namen Raum verdiene wie der Gesichtsraum, m. a. W. daß die Positionen des letzteren und die des ersteren nicht derselben Gattung angehörten, sondern nur bestimmte Analogien aufwiesen. Ich halte diese Annahme für zuweitgehend und unbewiesen, da sich die Tatsache, daß man gewisse räumliche Gebilde, die man im Tastfeld kennen gelernt hat, nicht ohneweiters und ohne eine gewisse neue Übung im Gesichtsfeld wiedererkennt, in anderer Weise vollkommen genügend erklärt: Einerseits daraus, daß die Ortsspezies, die uns das Raumphänomen des Tastsinns und

das des Gesichtssinns zeigt, nicht dieselben sind; und andererseits daraus, daß überhaupt die richtige Deutung und messende Bestimmung der objektiven Raumgrößen und Gestalten auf Grund des Phänomens nicht etwas unmittelbar Gegebenes sondern eine Sache der (gewohnheitsmäßigen) Erfahrung und Übung ist und diese inbezug auf jedes Sinnesfeld ihre Besonderheiten hat. Genug. Jedenfalls zeigen die obenerwähnten Tatsachen auch, daß die Raumanschauung, die wir besitzen, psychologisch nicht eine einzige, sondern daß die des Gesichtssinns eine andere ist als die des Getastes usw.

Ja, auch was man das Tastfeld, das Hörfeld nennt, ist vielleicht u. U. eine diskrete Vielheit, ein Mosaik von Feldern. Diese Annahme scheint mir nämlich geboten, wenn Brentano's Auffassung der Unterschiede der Intensität als einer vollständigeren oder unvollständigeren Erfüllung des Sinnesfeldes im Rechte ist (und ich möchte dies glauben). Keine andere Interpretation dieser Theorie scheint mit den Tatsachen vereinbar, als daß nur beim höchsten Grad der Intensität, wie er allerdings bei den Empfindungen des Gesichtssinnes[1]) stets besteht, ein einheitliches Sinnesfeld gegeben ist, sonst ein Mosaik von solchen. Denn obschon ich die Vorstellung eines leeren Raumes nicht a priori für unmöglich halte (so etwa wie umgekehrt die Vorstellung einer raumlosen Qualität — wir kommen noch darauf zurück), so sind doch offenbar in unserer Organisation nur die Bedingungen gegeben für die Erregung der Anschauung nicht eines leeren, sondern durch Qualität erfüllten Raumes, bezw. räumlichen Gebildes. Es gehört zur spezifischen Energie des Sinnesnerven, bei seiner Reizung stets eine so oder so lokalisierte Qualitätsempfindung zu erzeugen.

So viel von der deskriptiven Seite der Kant'schen Raumtheorie.

§ 5. Wir kommen zur genetischen Frage.

In dieser Beziehung behauptet Kant, die Raumanschauung sei eine Anschauung a priori, und es fragt sich, was damit gemeint sei und gemeint sein kann. Vor Kant hatte man, wie er selbst weiß und gelegentlich betont, nur bei Urteilen von einem Unterschied des Apriori und des Aposteriori gesprochen. Er meint aber, man könne und müsse auch bei den Vorstellungen

[1]) Infolge der Eigenempfindung der Netzhaut, die alle von äußeren Reizen gelassenen Lücken ausfüllt.

davon reden, und es heißt ihm auch hier „a priori" soviel wie „nichtempirisch", „nicht aus der Erfahrung stammend". Aber nur wer, wie es allerdings bei Kant selbst der Fall war, über den fundamentalen Unterschied von Urteilen und Vorstellen im Unklaren ist, kann sich der Täuschung hingeben, daß „nichtempirisch" in Hinsicht auf die Vorstellungen dasselbe bedeute und bedeuten könne wie beim Urteil, und daß so, was als Kriterium der Apriorität bei diesen gilt, ohneweiteres auch für eine sog. Apriorität bei jenen fungieren könne. Es wird später Gelegenheit sein, auf diesen Punkt zurückzukommen. Einstweilen ist uns zweifellos der beste Wegweiser und Anhaltspunkt dafür, was Kant sich unter der sog. Apriorität bei den Vorstellungen gedacht habe, der Schluß ex contrario. Den nichtempirischen oder „apriorischen" Vorstellungen, wie es die Anschauungen von Raum und Zeit sein sollen, stehen ja bei ihm „empirische" gegenüber, wie insbesondere die Empfindungen der Sinnesqualitäten, und indem wir zusehen, was er als diesen empirischen Vorstellungen charakteristisch hinstellt, können wir wohl am sichersten erschließen, was nach ihm die Eigentümlichkeit der nichtempirischen oder „apriorischen" sein soll. Inbezug auf die Genesis der Qualitätsempfindungen lehrt denn Kant, daß sie durch Affektion der „Sinnlichkeit", eines Vermögens des Subjekts, von Seite eines Dings an sich entstehen. Wie sonst die Bedeutung des Terminus „Erfahrung" bei Kant wechseln mag[1], hier, wo die Qualitäts-

[1] Ich sehe auch von dieser historischen Frage hier ab: und ebenso von der oft hervorgehobenen Inkonsequenz, die in der Lehre von einem Ding an sich, welches durch Affektion der Subjektivität den Stoff unserer Empfindungen erzeuge und in ihnen erscheine (so daß diese kein bloßer Schein seien wie bei Berkeley), und von der Unklarheit und Inkonstanz der Bedeutung, die in bezug auf diesen wichtigen Terminus bei Kant waltet; ebenso von der Willkürlichkeit der Annahme des Autors, daß, trotzdem die Erscheinungen vom Ding an sich gewirkt sein, sie doch auch unter sich im Verhältnis der Kausalität stehen sollen.

Wenn Kant es für selbstverständlich zu halten scheint, daß in den Erscheinungen „etwas erscheine", so ist daran natürlich soviel richtig, daß, da Erscheinen „Vorgestelltwerden" heißt, es wie kein Vorstellen, so kein Erscheinen gibt, das nicht einen Gegenstand hätte. Aber damit ist nicht gesagt, daß der Gegenstand existiert. Es ist damit bloß gesagt, mein Vorstellen sei so beschaffen, daß, wenn das Vorgestellte existierte, es als Gegenstand meinem Vorstellen entspräche. Das gilt bei jedem Vorstellen, auch dem eines Pegasus oder einer goldenen Insel, oder den Traumhalluzinationen, die Kant als bloßen Schein bezeichnen würde. Mehr aber ist durchaus nicht selbstverständlich.

empfindungen als empirisch oder aus Erfahrung stammend der Raum- und Zeitanschauung als apriorischen gegenübergestellt werden, ist jedenfalls dies die Bedeutung von „empirisch“ oder „erfahrungsmäßig“. Und in heutiger Ausdrucksweise würden wir also sagen: Eine Vorstellung sei danach empirisch, wenn ihre Entstehung durch das Zusammenwirken eines (objektiven) Reizes und der (subjektiven) Disposition zustande komme. So ist es selbstverständlich, wenn Kant z. B. sagt, die Gegenstände als Dinge an sich gäben den Stoff zu den empirischen Anschauungen (und dieser Stoff sollen ja eben die Qualitäten sein), sie enthielten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen, aber sie seien nicht selbst der Stoff dieser Anschauungen. Wenn also die Raumanschauung im Gegensatze zu den Qualitätsempfindungen nichtempirisch sein soll, so heißt dies offenbar, sie sei nicht Wirkung eines Reizes oder des Dings an sich, bezw. des Zusammenwirkens eines solchen und einer angeborenen Disposition des vorstellenden Subjektes (der „Sinnlichkeit“), sondern bloß Ausfluß der letzteren.

Von den Argumenten, welche Kant für den apriorischen Ursprung der Raumanschauung anführt, wollen wir zuerst das von ihm an zweiter Stelle vorgebrachte in Erwägung ziehen. Es lautet bekanntlich: „Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden“ usw.[1])

Was die logische Möglichkeit oder Unmöglichkeit betrifft, so werden wir später darüber zu sprechen haben. Bei Kant, der den wirklichen Raum leugnet, kann es sich nur handeln um die Raumanschauung und um die psychologische Möglichkeit, Raum ohne Qualitatives, das ihn erfüllte, und eine ebensolche Unmöglichkeit, dieses ohne jenen vorzustellen.[2])

[1]) Vgl. auch: „. . . wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit usw., imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe usw. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet.“

[2]) Hervorragende Anhänger und Darsteller der Kantschen Raumtheorie (wie Liebmann, K. Fischer u. a.) haben denn auch, was Kant in diesem

Demgegenüber entsteht also die Frage: 1. Besteht die psychologische Unmöglichkeit, die Sinnesqualitäten ohne den Raum, und 2. haben wir die Möglichkeit, den Raum ohne jene vorzustellen, und wenn ja: beweist die eine oder die andere Tatsache oder beide etwas für den apriorischen Ursprung der Raumvorstellung oder des räumlichen Elementes unserer Sinnesanschauungen.

Was den ersteren Punkt betrifft, nämlich daß die Qualitäten von uns notwendig räumlich angeschaut würden, so ist dies

sog. zweiten Raumargument sagt, nur im Sinne einer in unserer menschlichen Organisation begründeten „Unmöglichkeit", etwas, was der äußere Sinn zeigt, unräumlich (und im Sinne der Möglichkeit, den Raum dagegen ohne Qualitäten) anzuschauen, aufgefaßt, und der letztgenannte Historiker hat für das Erstere den drastischen Vergleich gebraucht von dem Manne mit dem Zopf: Er dreht sich rechts, er dreht sich links — der Zopf, er hängt ihm hinten.

Aber auch Kant versäumt nicht zu betonen: „Wir können demnach" (da der Raum nur die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit ist, unter der alle unsere Anschauung möglich ist) „nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen usw. reden." Man vergleiche auch, was über den analogen Charakter der Zeitauffassung gesagt ist: „Die Zeit ist . . . lediglich eine subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung, (welche jederzeit sinnlich ist, d. i. sofern wir von Gegenständen affiziert werden), und an sich, außer dem Subjekte, nichts." Und weiter: „Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung. Sie hat also subjektive Realität in Ansehung der inneren Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr . . . Wenn aber ich selbst oder ein ander Wesen mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntnis geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme."

Von Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, was nach Kant das Kriterium alles Apriorischen sein soll, kann also bei der Raum- und Zeitvorstellung und so bei allen anderen apriorischen Vorstellungen nur die Rede sein im Sinne einer Nötigung, der alle Menschen jederzeit unterliegen — also im Sinne einer Art angeborener Zwangsvorstellungen. In diesen Grenzen ist das Bekenntnis zu dem Protagoreischen: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* also bei Kant offenkundig. Und nur in diesem Sinne kann es auch verstanden werden, daß Kant die logische Möglichkeit den Raum wegzudenken gelehrt habe, nämlich in dem Sinne, daß von anders organisierten Wesen als wir die Dinge an sich unräumlich aufgefaßt werden könnten, während sie uns nach den Gesetzen unseres Bewußtseins notwendig räumlich erscheinen. Wenn man nicht geradezu bloß das meint, auch wir könnten bei unseren sinnlichen Anschauungen Raum und Qualität durch Abstraktion (begrifflich und in diesem Sinne logisch) unterscheiden.

bekanntlich in mannigfacher Weise bestritten worden. Am häufigsten ist die Lehre zu hören, daß nicht alle Qualitäten räumlich angeschaut würden. Namentlich hält man die Tonempfindungen vielfach für unräumlich und meint, sie würden nur mit räumlich bestimmten Vorstellungen assoziiert, so wie auch etwa die (an sich unräumlichen) Vorstellungen unserer psychischen Zustände (äußerlich) mit der Vorstellung gewisser Orte (unseres Leibes) assoziiert werden.

Andere Forscher sind aber noch viel weiter gegangen und haben geleugnet, daß Raum überhaupt ein ursprünglicher und unableitbarer Sinnesinhalt sei. Nach ihnen wäre er ein Produkt der Entwickelung des Bewußtseins und erst später zu den ursprünglichen Elementen (als welche dann nur die Qualitäten und die Zeit angesehen werden) durch Verbindung oder „Verschmelzung" von diesen hinzugekommen.[1]) Allein ohne Wunder ist es schlechterdings unmöglich, aus der Verbindung des Zeitkontinuums mit Qualitäten Raum zu machen, und über diese Unmöglichkeit kann auch ein neuer Name, der zur rechten Zeit sich einstellt, wie etwa „Verschmelzung" oder „psychische Chemie", „Synthese", usw., nicht hinwegtäuschen.

So glaube ich denn, diesem sog. Empirismus gegenüber sei der Nativismus soweit im Rechte, daß der Raum ein ebenso ursprünglicher und unableitbarer Sinnesinhalt ist wie die Qualität. Was die Verbindung beider Elemente betrifft, so haben wir es z. B. bei der Farbe und bei der Tastqualität deutlich nicht bloß mit einem Verhältnis der Assoziation oder einer äußerlichen Verknüpfung zweier Anschauungen ohne innere Abhängigkeit zu tun, so etwa wie bei der Vorstellung eines Weißen-Weichen-Wohlriechenden oder der eines Metallglänzenden-Harten-Metallischklingenden u. dgl. Sonst müßte, dort wie hier, eine gegenseitige Löslichkeit der assoziierten Elemente möglich sein. Die Erfahrung zeigt aber deutlich, daß eine solche nicht besteht. Keine noch so lange Übung und keine Versuche der Entwöhnung können uns dazu führen, z. B. die Farbe vom Raume zu trennen; sie kann schlechterdings nur räumlich ausgebreitet angeschaut werden, und beide Elemente bilden in dieser Ver-

[1]) Man hat darum Kant zum Vorwurfe machen wollen, daß er in seiner transzendentalen Ästhetik den Raum vor der Zeit behandelt hat, während doch die Raumvorstellung diejenige der Zeit als Element voraussetze.

bindung nur eine einheitliche Anschauung, nicht eine Mehrheit trennbarer.

Nach der Meinung Kants und seiner Ausleger (wie Liebmann, K. Fischer u. a.) wäre dies — wie schon oben angedeutet wurde — allerdings nur eine in unserer menschlichen Organisation begründete „Notwendigkeit". Aber ich gehe hier noch weiter und behaupte, daß, wenn eine Qualität mit dem Raume zu einer Anschauung verschmilzt, bzw. als etwas räumlich Ausgebreitetes angeschaut wird, sie schlechtweg und auch von jedem andern und sonst anders organisierten Wesen nur in dieser Weise angeschaut werden kann. Denn dann liegt es offenbar in ihrem Wesen, als ein durch das räumliche Kontinuum bedingtes Kontinuum oder ein Kontinuum durch Teilnahme zu erscheinen (und wenn sie in Wirklichkeit existiert, auch in Wirklichkeit ein solches zu sein), und diese Erscheinungsweise hängt nicht von der Besonderheit unserer Organisation ab.

Daß wir die Farben, die Tastqualität, die Temperatur-, die Geschmacks- und die Geruchsqualität, kurz alle, außer den Tönen, räumlich anschauen, werden heute Viele zugeben. Und gewisse Tatsachen, wonach wir zu unterscheiden vermögen, mit welchem Ohr wir hören, in Fällen, wo kein anderer Anhaltspunkt dafür annehmbar ist als ein Unterschied der Lokalisation des mit dem einen und andern Ohre gehörten Tones, zeigen, daß auch die Tonqualität uns ursprünglich und analog den übrigen Qualitäten lokalisiert erscheint; wenn auch die Art der Lokalisation der Töne im Hörfeld gewisse Unvollkommenheiten zeigt, insbesondere im Vergleich zu derjenigen der Farben im Sehfeld und der Tastqualitäten im Tastfeld, weshalb dort kein Unterscheiden von Gestalten möglich ist. Aber wie unvollkommen auch die Art der Tonlokalisation sein mag, generell kann sie, wenn die oben angeführten Tatsachen erklärlich sein sollen, keine andere sein als die der übrigen Sinnesqualitäten, nämlich ein Verhältnis der Partizipation an der Kontinuität des Raumes bzw. ein Ausgebreiteterscheinen in ihm.

Allein folgt aus alledem, auch wenn wir annehmen, daß alle Qualitäten in dieser Weise von allem Anfang an räumlich erscheinen,[1] daß also — wie Aristoteles und Locke be-

[1] Wir hätten hier eigentlich die Frage, ob alle Sinnesqualitäten räumlich erscheinen, dahingestellt sein lassen können, da jedenfalls, wenn sie

haupteten — der Raum ein wahres *αἰσθητὸν κοινόν* für alle Gattungen von Sinnesempfindungen bilde, ja wenn wir (über Kant und seine Anhänger hinausgehend) lehren, daß dies nicht bloß bei unserer menschlichen Organisation, sondern vermöge der Natur der Qualitäten als bedingter Kontinua, bei allen Wesen, die Qualitäten empfinden, so sein müsse — folgt aus alledem, daß die Raumvorstellung im Gegensatz zu derjenigen der Qualitäten uns a priori gegeben sei? Offenbar gar nicht. Es folgt nur, daß die Qualitäten nicht ein von dem räumlichen Element unabhängiges Entstehen und Vergehen in der Vorstellung haben können, sondern, wenn sie überhaupt empfunden werden sollen, diese ihre Empfindung nur eine mit derjenigen des Raumes einheitliche Genesis haben müsse. Kurz, es genügt, daß, wenn es — wie auch Kant lehrt — ausgemacht ist, die Quelle für das qualitative Moment sei in einem Zusammenwirken eines äußeren Reizes und einer angeborenen Disposition zu suchen, ein ebensolches Zusammenwirken auch die Quelle des räumlichen Elements der Anschauung sei. So und nur so erklärt sich dann auch, wie, daß überhaupt bald diese bald jene Qualität, auch, daß sie bald so bald so lokalisiert und bald in dieser bald in jener Größe und Gestalt auftritt. Bloß den Unterschied werden wir hinsichtlich der Genesis des räumlichen und des qualitativen Elements zu machen haben, daß — wenn jenes wirklich ein *κοινὸν αἰσθητόν* ist — auch die angeborene Disposition oder spezifische Energie des Sensoriums hier eine allen Sinnen gemeinsame ist, während sie in qualitativer Hinsicht wechselt. Doch weiß man auch, daß sie unter abnormen Umständen eine Suspension erfahren kann, indem z. B. in pathologischen Zuständen Teile des Gesichtsfeldes ausfallen können u. dgl. m. Alles aber deutet darauf hin, daß die „Raumanschauung“ in keinem fundamental andern Sinne eine idea innata ist, als die Qualitätsempfindungen.[1])

negativ ausfiele, Kants Theorie der Raumanschauung dadurch nicht eine günstigere Position hätte. Diese ist am günstigsten, wenn allen Qualitätsempfindungen „notwendigerweise die Raumvorstellung zum Grunde liegt“.

[1]) Bekanntlich weisen manche Anhänger Kants in Anlehnung an gewisse Stellen in den späteren Teilen der Kr. d. r. V. die Meinung zurück, als ob der Autor überhaupt ein Angeborensein von Vorstellungen im eigentlichen Sinne (ähnlich wie etwa Cartesius) gelehrt habe. Wir kommen darauf und auf die Konsequenzen, die dies für die Aprioritätslehre hätte, sofort zurück.

§ 6. Wir kommen nun zum zweiten Punkte unserer Fragestellung. Wir gaben Kant im vollsten Maße zu, daß wir die Qualitäten nicht ohne räumliche Bestimmtheit anschauen können. Können wir ihm auch darin beistimmen, daß wir umgekehrt räumliche Bestimmtheiten ohne Qualitäten anschauen können?

Hier müssen wir entschieden negativ antworten. Wir haben tatsächlich keine reine oder bloße Raumanschauung.[1] Unsere Organisation ist derart, daß wir jedenfalls räumliche Bestimmtheiten (Orte) nur erfüllt mit Qualitäten anschauen können. Aber während ich meine, es leuchte a priori ein, daß, was wahrhaft den Namen Qualität in dem Sinne wie die Farben-, die Tastqualität usw. verdient, notwendig und bei jeder psychophysischen Organisation seiner Natur nach nur räumlich angeschaut werden könne, gebe ich zu, daß es mir nicht apriori einzuleuchten scheint, der Raum könne seiner Natur nach und von jedem vorstellenden Wesen nur als von Qualitäten erfüllt angeschaut werden. Eine Organisation ist nicht undenkbar, die eine bloße Raumanschauung ermöglichte, und, indem eine solche Anschauung reine Raumanschauung wäre im deskriptiven Sinne, wäre sie dies natürlich auch im genetischen Sinne. Ihr Werden und Entstehen wäre unabhängig von demjenigen irgendwelcher Qualitätsempfindungen.

Aber ein Doppeltes ist dem sofort hinzuzufügen. Wenn dies eine Anschauung des Raumes wäre, müßte sie unendlich sein. Denn in Wirklichkeit kann — wie wir später sehen werden — der Raum nur einer und unendlich sein. Die Anschauung eines endlichen, begrenzten Raumes ist jedenfalls der Wirklichkeit nicht adäquat, ja die Vorstellung von etwas, was in Wirklichkeit unmöglich ist. Doch möchte ich darum nicht behaupten, es könne nicht ein Wesen so organisiert sein, daß es eine solche Anschauung eines endlichen Raumes auch ohne Erfüllung desselben durch Qualitäten hätte, da es m. E. nicht im

[1] Ich sage, um Äquivokationen und Verwechslungen auszuschließen, „bloße" Raumanschauung. Die Vorstellung eines „leeren Raumes" erklärt Kant für aposteriorisch. Wenn man darunter die Vorstellung eines leeren Raumes außerhalb der Welt versteht, ist dies nur konsequent. Denn die Vorstellung einer Welt ist ja empirisch und so auch die eines an sie grenzenden (von Körpern nicht erfüllten) Raumes, da das Angrenzende als solches nicht vorgestellt werden kann ohne das, woran es grenzt.

Wesen jeder Anschauung liegt, einem wirklich existierenden Gegenstand adäquat zu sein und auch nicht bloß solches zu zeigen, was in Wirklichkeit möglich ist.

Hätte aber — und dies ist das Zweite, was hier zu bemerken ist — ein Wesen eine solche reine Raumanschauung, sei es die des unendlichen Raumes, sei es die eines endlichen leeren Raumes und daneben auch die eines qualitativ bestimmten räumlichen Gebildes, wie es in Wahrheit unsere sogenannte „Raumanschauung“ ist, so könnte diese letztere Anschauung nicht etwa durch eine einfache Superposition einer Qualitätsempfindung auf die erstere, und diese (die reine Raumanschauung) nicht kurzweg durch Entfall des qualitativen Elementes entstehen. Denn es handelt sich eben — wie wir schon sagten — nicht um die Assoziation oder Verbindung zweier Anschauungen, wie beim Zusammentreffen eines Hörens und Sehens oder einer Erinnerungsvorstellung der einen und andern Gattung, sondern um eine einheitliche Anschauung, in welcher die „Elemente“ nur durch Abstraktion unterschieden werden können.[1]) Wenn ich früher sagte, um zu erklären, daß die Qualitäten nicht ohne Raum empfunden werden können, genüge es anzunehmen, die Vorstellung beider habe eine einheitliche Genesis, so dürfen wir nun noch hinzufügen, ihr Verhältnis in unserer Raumanschauung (und jeder analogen, d. h. mit Qualitäten erfüllten) sei derart, daß sie jene einheitliche Genesis haben muß.

In bezug auf unsere (und jede analoge) Raumanschauung fehlt also der Kantschen Argumentation gänzlich die Basis.

[1]) Daß wir lehren, Raum und Qualität könnten in unserer Raumanschauung nur durch Abstraktion unterschieden werden, streitet nicht mit der Ansicht, die wir ebenfalls aussprechen, daß ein anders organisiertes Wesen auch eine bloße Raumanschauung haben könnte. Nicht jede Abstraktion, auch im engeren Sinne der Imperzeption, die wir neben der Komperzeption und Reflexion als Quelle der Genesis unserer Begriffe (schon in den „Untersuchungen zur Grundlegung der allgem. Grammatik und Sprachphilosophie“ Bd I, S. 435 f.) unterschieden haben, ist eine generalisierende. Es gibt auch eine solche, die zu Vorstellungen führt, die nicht universell sind. So ist es, wenn wir durch Abstraktion die Ortsspezies von den sie erfüllenden Qualitäten unterscheiden. Die Ortsspezies, auch für sich allein betrachtet, sind kein Abstraktum, weder im Sinne eines Universale (wie Farbiges) noch im Sinne einer Fiktion (wie: Farbe, Röte u. dgl.). Jede Ortsspezies ist etwas Einziges, vollkommen Bestimmtes, das einer näheren Bestimmung und Individualisierung weder bedarf noch fähig ist.

Nicht bloß ergibt sich, daß das räumliche Element nicht a priori gegeben sein muß, es kann sogar nicht a priori gegeben sein, wenn es das qualitative nicht ebenso ist. Und wenn irgendein Wesen neben einer der unsrigen analogen auch noch eine „reine", d. h. bloße Raumanschauung hätte, so wäre diese nur in einem durch eine besondere und eigenartige Genesis erklärlichen Akte möglich, nicht in einem solchen, der etwa von der qualitativräumlichen Anschauung abtrennbar wäre. Nur in ganz uneigentlichem Sinne könnte man darum bei dieser von einem auf das räumliche Element gerichteten Teilakt sprechen, sofern das, was die „reine" Raumanschauung böte, virtuell darin enthalten wäre, nicht im Sinne von wirklichen, d. h. wirklich trennbaren Teilen.

Soviel in bezug auf die uns gegebene Raumanschauung und ihre vermeintliche Apriorität gegenüber der Qualitätsempfindung.

Aber auch wenn wir auf jene Möglichkeit blicken, daß gewisse Wesen so organisiert wären, um eine bloße Raumanschauung zu haben, so kann diese zwar apriorisch oder angeboren sein, d. h. als fixe invariable Halluzination im Bewußtsein auftreten und es stets begleiten. Aber sie muß es nicht. Sie könnte zu ihrer Entstehung auch nebst der angeborenen Disposition eines sie auslösenden Reizes bedürfen; wie umgekehrt auch eine invariable Qualitätsempfindung angeboren sein, d. h. als fixe Halluzination jedes Sinnesfeld von allem Anfang an und konstant erfüllen könnte.

Hätte aber der Besitzer jener fertig angeborenen bloßen Raumanschauung auch die Anschauung eines von Qualitäten erfüllten räumlichen Feldes, so müßten hier — wie schon angedeutet — unweigerlich das räumliche und das qualitative Element dieselbe Genesis haben, also wenn dieses, auch jenes empirisch oder aposteriorisch sein, weil beide, sich durchdringend, eine einheitliche Anschauung bilden.

Bekanntlich besteht Streit darüber, ob und in welchem Sinne Kant in dem Argument, das wir analysiert haben, eine Apriorität und Priorität der Raumvorstellung gegenüber den Qualitätsempfindungen lehren wollte. Während die einen, dem Wortlaut entsprechend, annehmen, der Autor habe ein wirkliches oder mögliches Vorhergehen einer fertigen Raumanschauung vor den Qualitätsempfindungen (bezw. vor der durch Qualitäten erfüllten „Raumanschauung") im Sinne gehabt, weisen dies andere als ein Mißverständnis zurück. Nach ihnen wäre, nach Kants Meinung, (ähnlich, wie wir es sagten, oder in noch strengerem Sinne) der Raum oder die „Räumlichkeit" für sich genommen

nur ein durch Abstraktion von dem qualitativen zu unterscheidendes Element unserer Sinnesanschauungen, und angeboren wäre uns nichts weniger als eine fertige (bloße) Raumanschauung, sondern nur die Anlage und die Nötigung, die Qualitäten räumlich anzuschauen.

In Wahrheit dürfte es mit dieser interpretatorischen Frage ähnlich stehen wie mit derjenigen, ob und in welchem Sinne Kant die Unendlichkeit der Raumanschauung und ein Ding an sich usw. usw. gelehrt habe. Auch nicht der unbefangenste und umsichtigste Leser und Erklärer Kants (und Vaihinger wird niemand diese Eigenschaften absprechen) kann den berühmten Autor in diesen Punkten von widerstreitenden Äußerungen freisprechen. Aber wie immer es mit der historischen Frage bestellt sein mag, die sachliche, auf die es uns hier allein ankommt, scheint mir außer allem Zweifel zu stehen, daß keine der Positionen, die von den verschiedenen Interpreten Kant zugeschrieben worden sind, einen wirklichen Beweis für eine Apriorität der Raumvorstellung bieten kann oder könnte.

Was insbesondere die letztgenannte Auffassung der Kantschen Lehre betrifft, so entzieht sie einem solchen Beweisversuch geradezu jede Basis und macht ihn völlig illusorisch. Auch für die Empfindungen der Qualitäten muß ja die Disposition oder Fähigkeit angeboren sein, nur daß sie je nach den Sinnesfeldern der Gattung nach wechselt. Der ganze Unterschied läuft also dann auf die alte Wahrheit hinaus, die schon Aristoteles erkannt hat, nämlich daß der Raum im Gegensatz zu den Qualitäten (als *ἴδια αἰσθητά*) ein *κοινὸν αἰσθητόν* ist. — Dieser Umstand, daß der Raum (neben der Zeit) eine „allumfassende Form der Sinnlichkeit überhaupt“ (während die Qualität nur eine in beschränktem Kreise bedingte Wirkung) sei, bot für Kant bekanntlich auch den Anhalt, ihm eine „Objektivität“ zuzuschreiben, die den Qualitäten nicht zukomme; was uns hier nicht weiter angeht. Aber aus jener Universalität des räumlichen Elements der äußeren Anschauungen — also einer deskriptiven Eigentümlichkeit — ohneweiters eine genetische, nämlich die „Apriorität“, machen zu wollen, wäre doch ein handgreiflicher Fehlschluß. Wir müßten dann Kant ebensosehr den Vorwurf machen, eine gesicherte Tatsache völlig falsch gedeutet zu haben, wie wenn im Platonschen Menon der Umstand, daß man aus der Analyse gewisser Begriffe geometrische Wahrheiten a priori zu erkennen vermag, als ein Wiedererinnern an eine Erfahrung in einem früheren (in der Anschauung der Ideen verbrachten) Leben gedeutet wird.

§ 7. Wir wenden uns zum „ersten Kantschen Raumargument“. Es lautet: „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mich bezogen werden (d. i. auf etwas in einem anderen Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde), imgleichen damit ich sie als außer- und nebeneinander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vor-

stellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußeren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich."

Wenn wir uns dieser Argumentation gegenüber fragen, was Kant als Prämisse vorschwebe, ferner ob diese richtig sei, und ob die Konklusion daraus folge, so scheint mir in bezug auf den ersten Punkt soviel unzweifelhaft, daß der Autor sagen will: damit ich zwei Qualitäten als an verschiedenen Orten gegeben vorstellen könne, müssen sie überhaupt (jede für sich) als örtlich bestimmt vorgestellt werden. Was anderes als dies sollte gesagt sein mit den Worten: damit ich gewisse Empfindungen „als außer- und nebeneinander" vorstellen könne usw.? Aber ebenso sicher scheint mir dies gemeint (oder wenigstens mit gemeint), wo es heißt: „damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mich bezogen werden" usw. Man hat in neuerer Zeit öfter von einer Projektion der Sinnesempfindungen in den Raum gesprochen, wodurch diese Empfindungen, die zunächst bloß als ein „innerer Zustand" gegeben wären, in der Folge als etwas Äußeres angeschaut oder nach außen versetzt würden. Dies hat man nun auch in Kants vorhin erwähnten Worten lesen wollen und hat ihm sogar mit bezug darauf den Vorwurf gemacht, er habe nicht bemerkt, daß diese „Projektion" nicht Sache der bloßen Sinnesanschauung sei, sondern bereits die Anwendung der „Kausalfunktion" voraussetze. Allein was ist mit der Lehre, daß die Sinnesempfindungen zunächst bloß als „ein innerer Zustand" gegeben seien, gemeint? Wird unter Sinnesempfindung hier der Akt, z. B. der Akt des Farbenempfindens, verstanden oder der Inhalt, die empfundene Farbe?[1])

Nehmen wir das Letztere an, dann wäre also die Meinung die, daß die Farbe zunächst gar nicht oder an einem Orte lokalisiert würde, der im Gegensatz zur sog. Außenwelt als ein innerer

[1]) Daß beides zu unterscheiden ist, kann ja — wie schon andere betont haben — hier so wenig geleugnet werden, wie etwa bei der Erinnerung an etwas im vorigen Jahre Gehörtes oder Geschehenes die Berechtigung der Unterscheidung zwischen dem Akt der Erinnerung, der gegenwärtig ist, und dem, woran ich mich erinnere, dem eine ganz andere zeitliche Bestimmung zukommt. Auch ist der Akt der Erinnerung ein psychischer Vorgang; das Erinnerte können auch physische Vorgänge sein. Das Letztere gilt ja offenkundig auch bei der Farbenempfindung: der Inhalt — die Farbe — wäre, wenn er existierte, etwas Physisches; der Akt der Empfindung ist zweifellos etwas Psychisches.

(im Auge? im Gehirn befindlich?) zu bezeichnen wäre, während sie später nach außen verlegt würde.

Allein daß die Farbe zunächst gar nicht lokal erscheint, widerspricht sowohl den Tatsachen als der ausdrücklichen Kantschen Lehre, wie sie im sog. zweiten Raumargument, das wir schon kennen, vorgetragen wird.

Was aber die andere Lehre, von einer anfänglichen „inneren" Lokalisation, betrifft, so ist einesteils auch sie den Tatsachen zuwiderlaufend, und andernteils könnte sie — wie sich bald ergeben wird — nichts Wesentliches an den Fundamenten der Kantschen Argumentation ändern. Denn jenes „Innen" ist so gut wie das „Außen" eine örtliche Relation, von der gilt, daß sie auf absoluten räumlichen Positionen begründet sein muß, und an jener inneren so gut wie der äußeren Position müßten die Qualitäten partizipieren, um selbst erst als innen, dann als außen gegeben vorgestellt werden zu können.

Sollen wir also unter der Farbenempfindung einen „inneren Zustand" im strengen Sinne, nämlich die psychische Tätigkeit des Farbenvorstellens verstehen? Wenn dies, dann kann jedenfalls nicht sie für sich allein gemeint sein. Denn ein Sehen, das nicht Sehen eines Farbigen wäre, kann es ebensowenig geben wie ein Denken, das nicht Denken eines Gegenstandes wäre, usw.[1]) Und wenn also das Farbenempfinden samt der empfundenen Farbe mit dem gemeint ist, was „zunächst" nur als ein „innerer Zustand" aufgefaßt werde, so kann dieses „zunächst" nicht zeitlich gemeint sein. Denn sonst würde dies ja wieder die bereits abgewiesene Annahme involvieren, daß die Farbe irgendeinmal gar nicht, oder daß sie irgendeinmal „innen" lokalisiert würde, oder endlich, daß sie gar mit dem Akt zu identifizieren sei. Es kann also nur gemeint sein, daß sofort, indem eine Farbenempfindung auftritt, „vermöge Anwendung der Kategorie der Kausalität" eine sie erzeugende Ursache statuiert[2]) und diese als etwas uns

---

[1]) Zunächst einen „bloß subjektiven Zustand" gegeben sein und dann erst das Objektsverhältnis hinzukommen zu lassen, ist völlig absurd, wie schon u. a. Reid richtig erkannt hat. (Vgl. Alfred Kastil, Jakob Friedrich Fries' Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis. S. 49.)

[2]) Ich sage: die Ursache der Farbenempfindung werde nach außen verlegt, nicht der Akt des Empfindens selbst. Das Letztere ist ja nicht bloß undenkbar, sondern auch der ausdrücklichen Lehre Kants zuwiderlaufend, wonach die Objekte des inneren Sinnes niemals räumlich erscheinen.

Äußeres lokalisiert werde. Ich lasse dahingestellt, ob Kant, indem er davon spricht, daß „gewisse Empfindungen auf etwas außer mich bezogen werden", auch in der Weise dieser Projektionstheorie eine kausale Beziehung im Auge gehabt habe.[1] Aber wenn dies auch der Fall gewesen wäre,[2] so handelte es sich bei dieser Beziehung der Empfindung auf einen Gegenstand doch offenkundig nicht bloß um eine „Objektivierung schlechtweg" sondern darum, daß dieser „objektive" Anblick speziell ein räumlicher sei, und daß das farbige Objekt als ein uns äußeres

[1] Ich halte mich auch bei der Frage nach der Richtigkeit dieser Theorie nicht länger auf und erwähne nur als bemerkenswert, daß nicht wenige Anhänger derselben — offenbar um mit der Erfahrung in besseren Einklang zu bleiben — beim unmittelbaren Anblick von etwas Äußerem, Räumlichem die „Kausalfunktion" nur unbewußt beteiligt sein lassen. In Wahrheit dürfte sich zeigen, daß der Gedanke an eine Ursache unserer Empfindungen und an die Objektivität dieser Ursache im Gegensatze zur „Subjektivität" der Empfindungen überhaupt erst Sache späterer Reflexion über die unmittelbar gegebene Erscheinung ist, eine Sache ihrer Deutung durch den Versuch der harmonischen Vereinigung verschiedener Eindrücke desselben und verschiedener Sinnesgebiete. Die Sinnesqualitäten werden ohne Hinzutreten bewußter oder unbewußter Kausalschlüsse von allem Anfang an von uns als objektiv und in diesem Sinne als „äußere" aufgefaßt, indem sie uns aufgrund einer fertigen psychophysischen Veranstaltung als räumlich ausgebreitet erscheinen und als solche alle vermöge eines angeborenen Instinktes für wirklich (also alle in einem uneigentlichen Sinne als „äußere") genommen (geglaubt) werden. Dazu kommt, daß manche der Qualitäten, wie namentlich die Farben, überdies ursprünglich gerade in der Art lokalisiert erscheinen, daß ihre Orte im Zusammenhalt mit den Orten, die uns verbunden mit den Qualitäten der sog. „inneren Organempfindungen" und mit den Tastqualitäten, die wir bei der Berührung unserer Körperoberfläche erfahren, im lokalen und eigentlichen Sinne sich als „äußere" darstellen.

[2] Ich möchte dies zur Ehre Kants lieber nicht annehmen. Würde doch auf seinem Standpunkte diese Projektionstheorie ganz besonders kompliziert und inkonsequent. Die Inkonsequenz müssen wir ja gelten lassen, daß er ein „Ding an sich" als Ursache unserer Sinnesempfindungen annimmt (ja, wie Benno Erdmann nachgewiesen hat, für jede besondere Erscheinung ein besonderes „Ding an sich"), obschon es ihm seine Lehre von der Subjektivität der Kategorien „Ding" und „Ursache" verbietet. Aber da er diese Ursachen doch jedenfalls nicht für etwas qualitativ-räumlich Bestimmtes gehalten hat, die Projektionstheorie aber ein solches „Etwas" statuiert, auf das die Empfindungen, die uns zunächst nur als „innere Zustände" gegeben sein sollen, kausal bezogen würden, was in aller Welt sollte denn dieses Etwas nach ihm sein? Es kann nur Erscheinung sein, und so hätten wir eine „äußere" Erscheinung als Ursache des „inneren" Zustandes und dazu noch ein Ding an sich als Ursache — wovon? (Vgl. Vaihinger, Kommentar zu Kants Kr. d. r. V., Band II, S. 362 ff.)

erscheine und aufgefaßt werde, d. i. — wie Kant selbst sofort erläuternd sagt — daß die „Empfindung“ „auf etwas“ bezogen werde „in einem anderen Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde“. Und unter dem „Ich“ kann, da Kant (mit Recht) dem Psychischen keine Lokalisation zuschreibt, nur etwas gemeint sein, was zwar „Ich“ genannt wird, aber nicht in die innere, sondern in die äußere Erfahrung fällt, also unsere leibliche Erscheinung oder ein Teil derselben. Dieses „Außen“ (wie z. B. die Lokalisation der Farben) und „Innen“ (wie z. B. die Lokalisation der Organempfindungen) sind so gut räumliche Relationen wie das Nebeneinander,[1]) ja in Wahrheit nur eine besondere Richtung des Nebeneinander und kommen den Qualitäten nur zu, weil sie an absoluten örtlichen Positionen partizipieren, die in diesen Relationen stehen.

Das scheint mir der wesentliche Inhalt der Prämisse des ersten Kantschen Raumarguments zu sein. Er enthält zwei Elemente, die nicht miteinander verwechselt werden dürfen. Ich meine einmal die Behauptung, daß die Qualitäten nicht angeschaut werden, ohne zu räumlichen Positionen in dem eigentümlichen Verhältnis des sie Erfüllens zu stehen, und die andere Behauptung, daß die räumlichen Verhältnisse des Neben- und Außereinander absolute räumliche Positionen voraussetzen und darum auch den raumerfüllenden Qualitäten die Verhältnisse des Neben- und Außereinander, kurz eine räumliche Ordnung oder eine Ordnung im Raume zukommt. Alle diese Behauptungen sind zweifellos richtig. Aber ich sehe keine Möglichkeit, wie aus ihnen etwas Triftiges für die apriorische Genesis der Raumvorstellung folgen soll.

Was zuerst die Örtlichkeit an und für sich betrifft, so ist es zwar unbestreitbar, daß das Außer- und Nebeneinander begründete örtliche Relationen sind, welche absolute Orte als

[1]) Wenn man die Projektion gewisser Sinnesqualitäten, z. B. der Farben, „nach außen“ ihrer Disjektion oder Juxtaposition als etwas wesentlich Verschiedenes gegenüberstellt, so hat dies nur einen Anhalt daran, daß die „außen“ liegenden Farben und die „innen“ gegebenen Qualitäten der sog. „subjektiven“ Sinne verschiedene Sinnesfelder einnehmen. Im übrigen spielt wohl auch die Vermengung solcher räumlicher Unterschiede mit der Unterscheidung von „objektiv“ und „subjektiv“ in ganz anderem Sinne mit, wo mit letzterer bloß die reelle Verschiedenheit gemeint ist, die zwischen einem psychischen Akt und einer mit diesem und seinem Subjekte nicht identischen Ursache besteht, womit noch gar nicht gesagt zu sein braucht, daß diese letztere räumlicher Natur sei.

begründendes Fundament voraussetzen. Die absoluten örtlichen Positionen sind also ein natürliches Prius für jene Relationen. Aber wenn jemand meinte, daß jene absoluten Positionen uns a priori gegeben sein müßten, damit diese Relationen a posteriori erfahren würden und werden könnten, so wäre er im äußersten Irrtum. Es folgt nicht bloß nicht, sondern ist der Natur der Sache nach widersinnig. Gerade weil die örtlichen Relationen in den absoluten Positionen begründet oder fundiert sind, muß vielmehr auch ihre Vorstellung derselben Quelle entstammen. Das Fundiertsein der örtlichen Relationen des Nebeneinander usw. in den absoluten örtlichen Positionen ist — wie ich an anderem Orte gezeigt habe[1] — selbst eine Relation, eine Begründungsrelation, und zu den Eigentümlichkeiten jeder Relation gehört es, daß die Glieder sich unweigerlich fordern im Denken wie im Sein. So wenig der Begriff „Bräutigam" gedacht werden kann ohne den Begriff „Braut", so wenig kann die begründete Relation der Verschiedenheit vorgestellt werden, ohne die absoluten Fundamente, auf denen sie gründet. Dieses Begründende ist, wie jeder Grund, der Natur nach ein Prius für das Begründete. Aber Priorität bedeutet hier — wie schon bemerkt — so wenig Apriorität, daß vielmehr gerade aus dem eigentümlichen Zusammenhang, der zwischen dem Fundament einer Relation und dieser selbst besteht, folgt, daß unmöglich die eine Vorstellung empirisch zur andern, die a priori gegeben wäre, hinzukommen kann. Entweder müssen also beide (in diesem notwendigen Zusammenhang untereinander stehenden) Vorstellungen empirisch gegeben sein oder beide a priori; geradeso wie auch die Vorstellung der Ordnung, die den Gattungen der Qualitäten in sich angehörig und immanent ist (und auch eine solche gibt es, wenn auch Kant es zu übersehen scheint), nicht einen anderen Ursprung haben kann als die Vorstellung der absoluten Qualitäten selbst als dem Grunde dieser Ordnung.

Doch weiter zu dem ganz anderen Punkte, dem eigentümlichen Verhältnis der Orte und der sie erfüllenden Qualitäten. Wir gaben schon dem zuvor betrachteten Argumente gegenüber zu, daß die Qualitäten nicht angeschaut werden können, ohne als

[1] Vergl. Untersuchungen zur Grundlegung der allg. Gramm. u. Sprachphilosophie Bd. I, S. 408 f. — Die „logische", „lokalistische" und andere Kasustheorien. S. 65 f. —

ein räumlich bedingtes Kontinuum durch Partizipation angeschaut zu werden. Und der andere Satz, daß die Qualitäten auch nur als Neben- und Außereinander angeschaut werden können, ist nur eine Folge jener These von der Natur der Qualitäten als einem Kontinuum durch Teilnahme (an der Kontinuität des Raumes) und dem früher besprochenen Satze, daß die absoluten räumlichen Positionen ihrer Natur nach die Verhältnisse des Außer- und Nebeneinander mit sich führen. Denn indem den Qualitäten nur ein Sein im Raumkontinuum zukommen kann, müssen sich mit den absoluten örtlichen Positionen, die das Raumkontinuum bilden, notwendig auch ihre Relationen auf sie übertragen. Indem sie an den ersteren partizipieren, nehmen sie notwendig auch an den letzteren Teil. Und es ist nur zu verwundern, daß Kant hier etwas wesentlich Anderes vorgebracht zu haben glaubt als im zweiten Argument. Das Entscheidende ist beidemale dasselbe, die Unmöglichkeit, die Qualitäten anzuschauen außer in der Weise eines durch den Raum bedingten und an dessen Kontinuität partizipierenden Kontinuums.[1]) Denn es ist, wie gesagt, selbstverständlich, daß darin auch eine Partizipation an den dem Raumkontinuum eigentümlichen Verhältnissen involviert ist.

Was aber zur Sache zu sagen ist, das wurde schon bei Besprechung des zweiten Arguments, das denselben Kern, nur in anderer Einkleidung, enthielt, gesagt. Das bedingende Kontinuum bildet, wie schon im Worte und im Begriffe liegt, ein natürliches Prius des bedingten. Aber eine Apriorität der betreffenden Vorstellung (ich meine: der Vorstellung der absoluten räumlichen Positionen und ihrer Relationen) folgt daraus keineswegs. Es wäre zwar — so sagten wir schon dem zweiten Argument gegenüber — eine Organisation denkbar, bei der eine reine, bezw. bloße Raumanschauung möglich wäre. Aber nicht in diese könnten nachträglich die Qualitätsempfindungen hineingetragen werden wie ein „Stoff“ in eine Form oder ein Behältnis (receptaculum). Denn die Weise der Vereinigung des räumlichen und qualitativen Elementes ist, da wo sie gegeben ist, eine solche, daß beide Inhalte einer einzigen, einheitlichen Anschauung (nicht einer Komposition von solchen wie etwa ein gleichzeitiges Sehen

[1]) Im Gegensatz zur Möglichkeit, Raum auch für sich anzuschauen. Nur daß Kant im einen Falle diese Möglichkeit im Gegensatz zu der Unmöglichkeit, die Qualitäten ohne ihn anzuschauen, schärfer betont.

und Hören) sind, und die nur durch einen Akt der Abstraktion voneinander geschieden werden können. — Aus alledem folgt, daß, wo Qualitäten räumlich vorgestellt werden sollen, eine vorher (etwa a priori) gegebene bloße Raumanschauung nicht bloß nicht gefordert ist, sondern, wenn sie gegeben wäre, gar nichts nützen würde. Eine Raumanschauung, wie die unsrige, kann nur als Ganzes „empirisch“ sein, d. h. dem Zusammenwirken angeborener Disposition und äußerer Reize entspringen, oder sie müßte als invariable, fixe, unser ganzes psychische Leben begleitende Halluzination als Ganzes „nichtempirisch“ sein, d. h. nur einer angeborenen Disposition ihre Genesis verdanken. Die Weise der Vereinigung des räumlichen und des qualitativen Inhaltes, wie sie in unseren Sinnesanschauungen gegeben ist, fordert — wie wir schon gesehen haben — sogar, daß ihnen dieselbe Weise der Genesis zukommen muß.

Kant war offenbar von dem Gedanken der Priorität des Raumes gegenüber den Qualitäten, die wir im oben ausgeführten Sinne zugeben, und aus der er fälschlich eine Apriorität macht, ganz erfüllt. Denn er gibt ihm noch eine andere Form im § 1 der transzendentalen Ästhetik. Dort heißt es bekanntlich: „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet, angeschauet wird, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen, und dahero abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.“

Kant spricht hier von demjenigen, „welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet, angeschauet wird“, oder von dem, „worinnen sich die Empfindungen allein ordnen usw.“ Was ist damit gemeint? Offenbar ist strenge genommen jede Gattung absoluter Bestimmungen, welche Fundament von gewissen Relationen sein können, etwas, was macht, daß ein Mannigfaltiges in einer gewissen Ordnung auftritt. Auch die Qualitäten sind, an sich (und unabhängig vom Raume) betrachtet, kein bloß ungeordnetes Mannigfaltiges. Es kommt ihnen eine eigentümliche qualitative Ordnung, d. h. eigentümliche Verhältnisse zu, die auf den absoluten qualitativen Bestimmtheiten der „Empfindung“ oder „Erscheinung“ fundiert sind.[1] So wie nun das Mannigfaltige der Qualitäten nicht bloß „im“ Raume eine Ordnung gewinnt, sondern schon eine eigenartige in sich selbst haben kann und tatsächlich hat, so sind die Orte ihrerseits nicht bloß etwas, „worin“

[1] Dies wurde schon von anderer Seite hervorgehoben. Vergl. z. B. Stumpf, Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung. Leipzig 1873. S. 16 u. 5

die Qualitäten geordnet sind, sondern sie bilden in sich selbst ein geordnetes Mannigfaltiges, und nur darum kann diese ihre Ordnung auch den sie erfüllenden Qualitäten durch Partizipation zukommen. Kant scheint aber daran gar nicht zu denken, sondern ihm ist — so scheint es — der Raum oder seine Ordnung kurzweg die, d. h. die einzig mögliche Weise der Ordnung der Erscheinungen des äußeren Sinnes. Also die Behauptung, dasjenige, was die Ordnung begründet, müsse wie eine „Form" im Gemüte a priori bereit liegen und dem zu Ordnenden wie einem Stoff a posteriori entgegengebracht werden, enthält ganz denselben Fehlschluß, der aus der Priorität des begründenden Kontinuums eine Apriorität macht, und den wir schon gerügt haben. Dazu kommt nur noch, daß Kant mit dem populären bildlichen Ausdrucke, welcher dieses eigentümliche Verhältnis des bedingten zum bedingenden Kontinuum als ein Innewohnen, ein Darinsein des Ersten im Zweiten auffaßt, allzusehr Ernst macht und offenkundig in Anlehnung an dieses Bild von einem Aufgenommenwerden und -sein in ein Gefäß oder receptaculum den Raum als „Form" und die Qualitäten als den „Stoff" bezeichnet.[1])

Ich sage: Der von Kant ohneweiters als einleuchtend betrachtete Satz, daß „das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann", sei nur zu verstehen in Hinsicht auf das Verhältnis eines sog. Erfüllten zum Erfüllenden. Denn es ist ganz undenkbar, daß Kant bei „dem, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen usw." eine Gattung absoluter Bestimmungen als Fundament für die in ihnen begründeten Relationen meine, oder m. a. W. den Gesichtspunkt, wonach die Empfindungen geordnet werden können. Oder sollen wir — denn das wäre dann unvermeidlich die Konsequenz —, da die Qualitäten auch vom qualitativen Gesichtspunkt eine gewisse Ordnung

[1]) Welches andere Bild, das sonst bei dem Gebrauche des Ausdruckes „Form" als innere Sprachform dienen kann und gelegentlich auch dient, sollte hier passen? Doch nicht das Bild von der „Gestalt"? Denn wie wäre es denkbar, daß etwas wie die Gestalt „im Gemüte a priori bereit liege" zur Aufnahme des zu gestaltenden „Stoffes" und „dahero abgesondert" (von allem Gestalteten) „betrachtet werden" könnte? Jedenfalls schwebte Kant dieses Bild nicht allein, sondern dasjenige von einem receptaculum mit vor. Am wahrscheinlichsten aber beide in unklarer Vereinigung, sowie er auch das Verhältnis der Qualitäten zu den absoluten örtlichen Bestimmungen und die Teilnahme derselben an den örtlichen Verhältnissen des Nebeneinander usw., welche die Folge jenes ersten Verhältnisses ist, nicht klar scheidet. Zu diesen örtlichen Verhältnissen, welche den Qualitäten durch jene Partizipation zukommen, gehört ja dann auch das zu Gestalten Geordnetsein. Das ist vielleicht mit dem Kantschen Ausdruck „in gewisse Form gestellt werden" gemeint. Aber es ist, wie gesagt, erst Folge davon, daß die Qualitäten in die absoluten Raumpositionen wie in eine „Form" (d. h. hier bildlich wie in ein receptaculum) aufgenommen erscheinen. Und nur von einer „Form", die diesem Bilde irgendwie entspräche, wäre es nicht von vornherein absurd, daß sie auch abgesondert vom „Stoffe" betrachtet werden und „im Gemüte a priori bereit liegen" könnte. (Vgl. die ausführliche Auseinandersetzung über die Begriffe „Form" und „Stoff" im zweiten Stück des I. Bandes meiner „Untersuchungen".)

und überhaupt gewisse Relationen zeigen können, diese Relationen als einen „Stoff" ansehen, der in ihr Fundament (d. h. die absoluten qualitativen Bestimmungen) als in eine „Form" aufgenommen würde?

Ich will nicht Gewicht darauf legen, daß dies schon dem üblichen Sprachgebrauch zuwiderläuft, da man doch sonst bei der Gegenüberstellung von absoluten Bestimmungen und darauf gebauten Relationen nicht jene als die „Form" und diese als den „Stoff" bezeichnet — wie es hier der Fall sein müßte — sondern gerade umgekehrt[1]. Aber darauf muß doch nachdrücklich hingewiesen werden, daß — wir sagten es schon oben — die Orte selbst eine in sich geordnete Mannigfaltigkeit sind und ein Prinzip und Fundament der Ordnung in sich tragen, und man dann — die fragliche Interpretation des Kantschen „worinnen sich die Empfindungen allein ordnen" im Sinne des Gesichtspunktes „wonach sie geordnet sind" als richtig vorausgesetzt — auch beim Raume selbst noch eine „Form" (die absoluten örtlichen Positionen) und einen „Stoff" (die auf jene gebauten Relationen) unterscheiden müßte. Und dann! Wäre es nicht — wie wir schon andeuteten — von vornherein absurd zu lehren, daß die „Form" im Sinne des fundamentum relationis „im Gemüte a priori bereit liege" und die auf jene absoluten Bestimmungen gebauten Relationen empirisch dazu hinzukommen? Also, konkret gesprochen, die absoluten Orte, die absoluten Farben etwas Apriorisches, jedoch die Ortsunterschiede, die Farbendifferenzen etwas zu jenen empirisch Hinzukommendes sein sollten?!

So bleibe ich dabei, daß Kant auch bei der Argumentation, die uns jetzt beschäftigt, vor allem der Hinweis auf das Verhältnis des notwendigen „Innewohnens" der Qualitäten im Raume vorschwebt, der auch den Kern des zweiten Argumentes bildet.

Aber wenn es auffällig ist, daß er diesen selben Gedanken zweimal als Begründung für die Lehre von der Apriorität der Raumanschauung vorbringt, nur daß er das eine Mal in Verflechtung auftritt mit einem andern, der zwar richtig ist, aber auch gar nichts für jene angebliche Apriorität beweist (ich meine den Gedanken, daß die räumlichen Relationen absolute Bestimmungen der Gattung voraussetzen), so ist ebenso auffällig, daß er an anderem Orte diesen letzteren so einleuchtenden Satz wieder zu vergessen scheint.

§ 8. Doch noch ein drittes Argument bringt Kant für eine besondere apriorische Genesis der Raumanschauung vor, indem er meint, daß sich nur daraus der apriorische Charakter der Geometrie und ihrer Sätze über die räumlichen Gebilde erkläre. Das Argument geht von der Tatsache aus, daß es eine Wissenschaft von den räumlichen Gebilden gebe, deren Sätze die

[1] So tut auch Kant selbst anderwärts. Vgl. z. B. die allgemeinen Anmerkungen zur transzendentalen Ästhetik II. (Zusatz zur zweiten Ausgabe.) Daselbst heißt es u. a.: „Nun ist das, was als Vorstellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, die Anschauung, und wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung usw." Wir werden auf den Inhalt der „Allgemeinen Anmerkungen" noch weiter unten zu sprechen kommen.

apriorische Gültigkeit, d. h. den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit beanspruchen und zeigen. Der Schluß von dieser Tatsache auf die Bedingungen, welche sie möglich machen, führe zur Statuierung der Apriorität unserer Raumanschauung.

Ich antworte: Wenn die Sätze der Geometrie allgemeine Einsichten sind, welche unabhängig von der Erfahrung einleuchten, dann ist damit gesagt, daß sie auf Prinzipien zurückgehen, welche unmittelbar in dieser Weise, d. h. nicht durch Induktion und aus der Beobachtung des wiederholten Eintreffens des Fürwahrgehaltenen, sondern unabhängig davon aus der Natur der Sache und aus der bloßen Betrachtung der sie uns repräsentierenden Vorstellungen einleuchten. Solche Einsichten nennen wir mit einem freilich wenig glücklichen Ausdruck analytisch, und die allermeisten, die wir tatsächlich besitzen, und jedenfalls insgesamt die speziell der Geometrie zugrunde liegenden sind negative Evidenzen, die etwas darüber sagen, daß gewisse Elemente, die wir in den uns unmittelbar gegebenen Vorstellungen erfassen, sei es unmöglich miteinander, sei es unmöglich ohne einander, in Wirklichkeit gegeben sein können. Schon aus der Natur dieser Erkenntnisse, die gar nichts positiv über eine objektive Existenz behaupten,[1]) geht aber hervor, daß es völlig irrelevant ist, wie jene Vorstellungen, aus denen wir die Begriffe schöpfen, welche die Materie der apriorischen Urteile bilden, gewonnen sind: ob bloß aufgrund angeborener Dispositionen oder durch Zusammenwirken solcher mit äußeren Reizen.

Von den Vorstellungen der Sinnesqualitäten gibt Kant selbst zu, daß sie in der letzteren Weise entstehen oder empirisch seien. Aber siehe da! Auch über die Qualitäten und über unsere psychischen Tätigkeiten lassen sich a priori gewisse einleuchtende Sätze aufstellen, und zwar auch solche, die zwar in unserem, aber nicht im engeren Kant'schen Sinne (und nach seiner viel zu engen und einseitigen Begriffsbestimmung) analytisch sind. Denn wo wäre z. B. in den Sätzen: Rot und Gelb können nicht sein, ohne verschieden zu sein; Töne von der

[1]) Sie sagen ja nicht thetisch oder kategorisch, daß der Raum und räumliche Gebilde existieren, sondern nur konditional: wenn es ein räumliches Gebilde von gewisser Art gebe, so komme ihm dies und das zu oder nicht zu, oder negativ: es könne keines der Art geben, von dem nicht bestimmte Behauptungen gelten.

Eigentümlichkeit eines mi, fa und sol können nicht gegeben sein, ohne daß fa als ein Mittleres zwischen mi und sol erscheint; ein Urteilen kann nicht gegeben sein, ohne daß ein Vorstellen zugrunde liegt; usw., ein Prädikat gegeben, das offen oder versteckt in einem Subjekt enthalten wäre? So wie etwa bei: Rot ist eine Farbe. Da ist „Rot" nur eine nähere Determination von „Farbe"; aber Gleiches gilt weder bei „Urteilen" gegenüber „Vorstellen" noch in einem der anderen Fälle. So stehen wir denn unweigerlich vor der Alternation: Entweder müßte nach Kant auch bei den obengenannten Beispielen apriorischer Sätze, wo sicher nicht von einem Prädikate die Rede sein kann, das offen oder versteckt im Subjekt enthalten wäre, behauptet werden, daß auch die Vorstellungen von Rot, Grün usw. und diejenigen von der Tonqualität eines mi, fa, sol usw. und wiederum die allgemeinen Begriffe des Vorstellens und des Urteilens usw. uns a priori gegeben sein müßten, weil jene apriorischen Urteile, die wir über ihre Gegenstände fällen können, nicht im Kant'schen Sinne analytisch sind. Oder aber, wenn hier jener Schluß nicht zutrifft, gilt er auch bezüglich der räumlichen Vorstellungen nicht, und es bleibt dabei, daß — wie wir sagten — die Möglichkeit apriorischer Einsichten über gewisse Vorstellungsinhalte gar nichts mit dem Ursprung dieser Vorstellungen zu tun hat. Und so hat auch der Umstand, daß — wie wir gerne zugeben — sich uns z. B. über die Farben, ja über die Qualitäten überhaupt, nicht eine solche Fülle verschiedenartiger apriorischer Einsichten eröffnet wie über die räumlichen Gebilde, nichts zu tun mit einer Verschiedenheit des Ursprungs der einen und der anderen Vorstellungen. Dieser ist nur begründet in der verschiedenen Natur des Gegenstandes der einen und der anderen; in der Mannigfaltigkeit der Gebilde, die im Raum möglich sind, und über deren primäre und sekundäre bezw. tertiäre Verhältnisse (ich meine die Verhältnisse von Verhältnissen usw.) sich a priori etwas aussagen läßt.

Ich ging bei der eben angestellten Betrachtung der Folgerungen, die sich aus der Eigenschaft der Geometrie als einer apriorischen Wissenschaft ergeben, in bezug auf die Natur ihrer ersten Prinzipien oder fundamentalsten Erkenntnisse und die ihnen zugrunde liegenden Vorstellungen, von der Voraussetzung aus, daß dabei der Terminus „Wissen" und „Erkenntnis" im strengen Sinne von nicht bloß richtigen, sondern einsichtigen

Urteilen genommen sei. Wir dürfen aber nicht versäumen, darauf hinzuweisen, daß Kant ihn nicht in diesem Sinne gebraucht, sondern auch blinde Urteile so nennt. Er geht ja so weit, daß er sogar psychische Zustände, die er für ein bloßes Vorstellen, gar nicht für ein Urteilen ansieht, wie die Sinnesanschauungen, Erkenntnisse nennt (die Sinnlichkeit ist ihm bekanntlich einer der „Stämme der Erkenntnis"), — die Sinnesanschauungen, die er überdies für durchaus trügerisch und für ein Hindernis hält, die Wahrheit an sich (das Noumenon) zu erkennen! Umso leichter wird es ihm natürlich, jene psychischen Vorgänge so zu nennen, die Urteile und nach seiner Ansicht richtig sind, nur daß sich ihre Richtigkeit uns nicht kundgibt. Gleichwohl ist der Name auch so noch mißbraucht.[1]) Und

[1]) Natürlich nicht minder, wenn man solche Urteile „Erkenntnisse" nennt, die nicht einmal richtig sondern irrtümlich sind. Auch Letzteres ist gar nicht selten. So nennt Wundt den blinden Glauben an das, was uns als Objekt der äußeren Sinnesanschauung gegeben ist, Erkenntnis (Unser Denken, meint er, sei „von Anfang an ein Erkennen", d. h. „verbunden mit der Überzeugung von der Wirklichkeit der Gedankeninhalte"), obschon er zugibt, daß das, wovon man da überzeugt ist als von etwas uns Äußerem, später ins Subjekt zurückgenommen werde und werden müsse. Danach hätten wir also es hier mit einer Erkenntnis zu tun, die ein Irrtum ist.

Auch daß man statt von Erkenntnistheorie manchmal von Erkenntniskritik spricht (und dasselbe gilt eigentlich von dem Terminus „Vernunftkritik" oder „Verstandeskritik", wenn unter Vernunft oder Verstand — wie häufig — das Vermögen zu einsichtigem Urteilen oder solche Urteilsakte selbst gemeint sind), zeigt, daß man über den wahren Sinn des Wortes „Erkenntnis" dabei nicht im Klaren ist. Denn Erkenntnis im eigentlichen Sinne, d. h. das Evidente und die Evidenz, kann nicht Gegenstand der Kritik sein (und das will doch die genitivische Zusammenfassung „Erkenntniskritik" besagen), sondern das Mittel der Kritik, der Lichtfunke, welcher Helligkeit verbreiten soll im weiten Dunkel des Nichtevidenten, blind Fürwahrgehaltenen. Gegenüber dieser Unklarheit über den eigentlichen Gegenstand der Erkenntnistheorie ist es nicht zu verwundern, wenn manche an der Fruchtbarkeit der bezüglichen Bemühungen ganz verzweifeln wollen. Was sollte z. B. aus der Phoronomie werden, wenn über ihre fundamentalsten Begriffe eine solche Verwirrung herrschte unter denen, die sich damit beschäftigen? Auch da möchten Bände um Bände darüber geschrieben werden, weil man sich selbst nicht versteht und dann natürlich noch weniger sich untereinander zu verstehen vermag.

Auch was speziell die Auseinandersetzung mit Kant betrifft, so ist es klar, daß sich ein Kritiker für eine zur Wurzel vordringende Beurteilung der Kantschen Transzendentalphilosophie nicht in eine günstige Lage bringt, wenn er von vornherein sich dazu verführen läßt, den schweren Fehler eines schiefen und verworrenen Begriffs der Erkenntnis und des Wissens mit ihm zu teilen.

Kant nennt also seine sog. synthetischen Urteile a priori, die z. B. die Grundlage der Geometrie bilden, mißbräuchlich Erkenntnisse, und die Geometrie, die sich auf ihnen aufbauen soll, ebenso mißbräuchlich eine Wissenschaft. Ich sage: er nennt sie mißbräuchlich „Erkenntnisse" und „Wissen"; denn sie sind nach seinen eigenen Voraussetzungen und seinem eigenen Geständnisse nicht einsichtig. Betont er doch selbst von ihnen, daß man ihnen die Richtigkeit nicht ansehe. Sie sind also nicht einleuchtend. Denn das heißt eben, die Richtigkeit, wenn auch vielleicht vorhanden, gebe sich uns nicht kund. — Daß Kant die sog. synthetischen Erkenntnisse a priori nicht wahrhaft für Erkenntnisse, nämlich nicht für Einsichten hält, geht — wie schon von anderer Seite betont worden ist — auch aus der Frage hervor: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Denn diese Frage soll ja nicht eine psychologische sein (als psychologische kann und muß sie ebenso gut bezüglich der „analytischen" Urteile a priori gestellt werden), sondern eine transzendentale. Es ist die Frage nach dem Grunde des Vertrauens auf die Gültigkeit dieser Sätze oder nach der Weise ihrer Rechtfertigung. Eine solche Frage hätte aber bei unmittelbar einleuchtenden Urteilen, d. h. eben — wie bemerkt — bei solchen, deren Richtigkeit sich unmittelbar kundgibt, keinen Sinn. Wohl aber ist die Frage am Platze bei Urteilen, die in einem blinden Drange gefällt werden. In diesem Falle ist — wie u. a. schon Brentano betont hat — nur folgende Antwort passend: Synthetische Urteile a priori sind nicht als Erkenntnisse möglich, sondern nur als angeborene Vorurteile. Sie wären etwas wie angeborene fixe „Ideen" („Idee" im Sinne eines Wahnglaubens), die — weil in der allgemein menschlichen Organisation wurzelnd — uns allen gemeinsam und unzerstörbar wären.

Allein wären auch wirklich die ersten Grundsätze der Geometrie (und neben ihnen auch die allgemeinsten Voraussetzungen, welche „Erfahrung" oder sog. Erfahrungswissenschaft möglich machen) Fälle solchen Wahnglaubens, und wäre diese Meinung Kant's nicht bloß ein Ausfluß des Umstandes, daß der berühmte Autor die wahre Natur und Beschaffenheit jener obersten Sätze unserer Wissenschaften in mehrfacher Richtung verkannt und mißdeutet hat,[1] so ist zu sagen, daß selbst ein

[1] Daß dies der Fall ist, hoffen wir an anderem Orte eingehend zeigen zu können (im II. Bande der „Untersuchungen").

solcher Wahnglaube gar nicht zu der Annahme nötigen würde, es seien uns auch die ihm zugrunde liegenden Vorstellungen als „fixe Ideen“ angeboren oder „a priori“ gegeben. Auch wenn die betreffenden Vorstellungen in ähnlicher Weise wie die der Qualitäten (also „empirisch“ nach Kant'scher Ausdrucksweise) in uns entständen, könnte es doch unsere psychische Organisation mit sich bringen, daß, sobald sie auftreten, das in ihnen Vorgestellte für wahr gehalten würde. So ist es ja tatsächlich bezüglich der farbigen, klingenden „Außenwelt“ und der Eindrücke von Schwere, Widerstand usw., in denen sie uns entgegentritt. Die betreffenden Empfindungsvorstellungen sind uns nicht angeboren. Aber angeboren ist uns der instinktive Drang, alles, was sie zeigen, für wirklich zu nehmen; und wäre dieser Glaube unausrottbar, m. a. W. hätten wir nicht auch die Anlage, ihn durch Kritik, d. i. durch das Gegengewicht von konträren, einsichtigen Urteilen zu überwinden, so träfe uns auch in bezug auf diese qualitativen Züge des Weltbildes jenes tragisch-komische Schicksal, für welches K. Fischer hinsichtlich des Raumes und der geometrischen Eigenschaften der „Außenwelt“ den Vergleich vom Manne mit dem Zopfe so treffend findet: Er dreht sich rechts, er dreht sich links; der Zopf, der hängt ihm hinten. So würde denn auch ein solches Apriori unserer geometrischen Urteile, d. h. ein in der angeborenen psychischen Organisation wurzelndes Fürwahrhalten ihres Inhaltes, gar nicht involvieren, daß auch die betreffenden Vorstellungen uns angeboren sein müßten.

Also auch der Hinweis auf die Apriorität der Geometrie — sei sie nun ein System von apriorischen Einsichten und jenes Apriori demnach ein wahrhaftes, logisches; oder sei sie vielmehr ein System angeborener (unausrottbarer) Vorurteile und das Apriori derselben ein bloß psychologisches, ja eminent psychologistisches[1]) — liefert kein irgendwie triftiges Argument für

[1]) „Psychologistisch“ in einem verkehrten Sinne. Denn es tritt ja dabei offenkundig an Stelle der logischen Notwendigkeit, d. h. eben der (apodiktischen) Einsichtigkeit des Urteils, eine bloß psychologische Nötigung zu demselben. Und diese ist ebenso blind wie jene exspectatio casuum similium, welche Hume an die Stelle der Einsicht in die kausale Verknüpfung der Ereignisse setzte, die Frühere gegeben glaubten, und die er seinerseits als Illusion erkannt zu haben meinte. Nur daß Kants synthetische Überzeugungen a priori uns durch einen fertigen Instinkt gegeben wären, während nach Hume jene blinde

den sog. apriorischen Ursprung[1]) der diesen Urteilen zugrunde liegenden Vorstellungen vom Raume.

Als Resultat unserer vorausgehenden Untersuchungen dürfen wir wohl aussprechen, daß alles, was wir Kant für die sog. Apriorität der Raumanschauung vorbringen hörten, nicht beweist, was es beweisen soll.

§ 9. Wir kommen zu der dritten Frage, die wir uns bezüglich der Kantschen Raumlehre gestellt und die transzendentale genannt haben, nämlich ob, wie er behauptet, die Raumanschauung lediglich subjektiv sei. Einer der Gründe für diese seine Lehre war wohl sicher die Meinung, daß die gegenteilige Ansicht notwendig zu Unannehmbarem führe. Wäre der Raum etwas Objektives, so müßte er — meint Kant — entweder eine Substanz oder ein Akzidens oder eine Relation sein. Da nach Kants Ansicht keine dieser Alternativen haltbar wäre, blieb ihm nichts übrig als den Raum für etwas bloß Subjektives oder Ideales zu halten.

Man hat gegen jenes Schema eingewendet, Kant habe übersehen, daß objektiv-subjektiv nicht eine wahre Disjunktion bilde, die kein Mittleres zuließe. Denn der Raum bezw. die Raumvorstellung könne sowohl etwas Objektives als Subjektives sein, ja er sei dies tatsächlich. Allein ein Anhänger Kants könnte hier einwenden, der Gegner seinerseits halte einen doppelten Sinn von objektiv bezw. subjektiv nicht auseinander. Man kann darunter eine besondere Weise der Genesis der Raumvorstellung verstehen — dann fällt die Entscheidung der Frage in das vorige Kapitel, oder man kann dabei die Möglichkeiten im Auge haben, welche die Frage betreffen, die uns jetzt be-

---

Erwartung einer der früher erfahrenen analogen Aufeinanderfolge der Ereignisse Sache der Gewohnheit wäre, also Sache eines sozusagen erworbenen Instinktes, der uns nicht selbst fertig gegeben, sondern wozu uns bloß die Disposition, ihn unter Umständen zu bilden, angeboren wäre. Man kann ja die Gewohnheit einen angeborenen allgemeinen Instinkt zur Bildung von speziellen, den Umständen entsprechenden Instinkten nennen, wie Aristoteles die Hand ein (angeborenes) *ὄργανον ὀργάνων* genannt hat.

[1]) Ich nenne das Apriori bei Vorstellungen stets ein sogenanntes, d. h. bloß psychologisches und mit dem Angeborensein (der idea innata im Gegensatz zur idea adventitia) identisches. Ein Apriori im eigentlichen Sinne, d. h. ein logisches, gibt es hier nicht und kann es nicht geben, wie wir noch später sehen werden.

schäftigt, nämlich die transzendentale, d. i. die nach der Gültigkeit der Vorstellung. In der Tat ist bemerkenswert, daß solche Forscher, welche Kant jenen Vorwurf machen und betonen, der Raum sei zugleich subjektiv und objektiv, das letztere Wort auch in dem Sinne gebrauchen, daß sie von unräumlichen objektiven ‚Raumfaktoren sprechen. Objektiv wird also hier die Raumvorstellung bloß deshalb genannt, weil sie nach Ansicht dieser Forscher nicht nur aufgrund einer angeborenen Disposition des Subjekts entsteht und besteht, sondern unter Mitwirkung eines dem Subjekte fremden und in diesem Sinne objektiven Reizes. So verstanden, lehrt selbst Berkeley einen objektiven Raumfaktor, da auch er eine von unserem Raumvorstellen und seinem Subjekt unabhängige Ursache anerkennt, welche — nur ohne selbst irgendwie räumlich zu sein — die Vorstellung einer räumlich ausgedehnten Körperwelt in uns hervorruft.[1])

Allein in einem weitprägnanteren und eigentlicheren Sinne heißt eine Vorstellung objektiv, wenn ein wirklicher Gegenstand existiert, dem sie ideell konform oder ähnlich ist. Diese (wirkliche oder hypothetische) ideelle Adäquation eines Subjekts bezw. des Zustandes eines Subjekts mit etwas Wirklichem ist das, was wir im eigentlichen Sinne eine Subjekts-Objektsbeziehung nennen. Dazu kann sich als begleitend auch ein kausales Verhältnis gesellen; es kann das Objekt zugleich Ursache (genauer Mitursache, „Reiz“) für die Entstehung jenes Bewußtseinszustandes sein. Doch braucht dies nicht der Fall zu sein und ist tatsächlich durchaus nicht überall der Fall. Trotzdem hat man es, auch wo dies nicht der Fall ist, im vollen und eigentlichen Sinne mit einem objektiven Vorstellen zu tun. Wo dagegen diese Objektivität (d. h. die Korrelation der ideellen Ähnlichkeit) fehlt und bloß eine vom Subjekt und seinem Zustand unabhängige Ursache (ein „Reiz“) für diesen gegeben ist, man aber trotzdem auch diese ein „Objekt“ und die betreffende Vorstellung eine „objektive“ nennt, da ist dies ein bloß übertragener und ganz uneigentlicher Sprachgebrauch.[2]) Bei dem obigen Schema möglicher

[1]) Vgl. die Anm. zur S. 24.

[2]) Noch weitere Äquivokationen bezüglich der Termini „objektiv“ und „subjektiv“ in ihrer Anwendung auf unsere Vorstellungen kommen vor. In der einen der obigen Bedeutungen sind nach Kant bekanntlich die Sinnesqualitäten ebenso wie Raum und Zeit subjektiv, d. h. bloß phänomenal. In der andern müßten nach ihm die Sinnesqualitäten im Gegensatz zu Raum und Zeit „objektiv“ genannt werden, sofern sie im Gegensatz zu diesen empi-

Antworten auf die Frage nach der Natur des Raumes (wo ja das eine Glied: objectivum et reale weiter in die Unterklassen: substantia, accidens, relatio geschieden wird!) kann logischer Weise nur jener eigentliche Sinn von „objektiv" gemeint sein und zwar nur in einer Weise, wo ihm ein „subjektiv" als strenger Gegensatz gegenübersteht und stehen kann. Obwohl nämlich die ideelle Adäquation zwischen einer Vorstellung und einer Wirklichkeit auch Grade zuläßt, so gibt es hier doch überhaupt und speziell bezüglich der Raumfrage einen prägnanten Sinn von „objektiv" und „subjektiv", der eine strikte Disjunktion bildet: wenn man nämlich fragt: entspricht der Raumvorstellung in Wirklichkeit etwas, was ihr soweit adäquat ist, daß es den Namen „Raum" verdient, oder entspricht ihr nichts derartiges in Wirklichkeit? Im letzteren Falle ist die Vorstellung eine „subjektive", im ersteren eine „objektive". Wenn ferner nachgewiesen ist, daß die letztere Annahme unhaltbar ist, so ist damit die erstere zweifellos als die einzig richtige dargetan. Eine solche Schlußweise schwebt gewiß auch Kant vor,[1]) und es wird den Gegenstand des größten Teils unserer späteren Untersuchungen bilden, ob die Prämisse — die Unmöglichkeit der Annahme, daß der Raum ein ens objectivum sei — als Tatsache gelten könne oder nicht.

Zunächst haben wir es aber noch mit Kants Versuch zu tun, einen direkten Beweis für die bloße Phänomenalität des Raumes zu erbringen. Dieser hängt gewiß zum Teil damit

rischen Ursprungs sind. Offenbar in einem abermals andern Sinne aber bezeichnet er — wie früher schon angedeutet wurde — umgekehrt die Qualitäten als besonders subjektiv und ihnen entgegen Raum und Zeit als objektiv; in dem Sinne nämlich, daß den letzteren der Charakter einer gewissen Notwendigkeit und Allgemeinheit für alle Erscheinungen zukomme, den ersteren nicht. Der Raum z. B. ist — wie wir dies schon früher gesehen haben — nach Kant (wie nach Aristoteles) ein *κοινὸν αἰσθητόν* für alle Sinne, während von den Sinnesqualitäten jedem Sinne eine andere Gattung eigen ist. Auch tritt (mit relativ geringfügigen Ausnahmen) die Raumvorstellung bei allen Menschen in gleicher Weise auf, während derselbe „objektive" Reiz bei verschiedenen Individuen verschiedene Spezies von Qualitätsempfindungen auslöst je nach deren „subjektiver" Disposition. Doch tut dieser Unterschied der Behauptung keinen Eintrag, daß alle Sinnesinhalte in gleicher Weise subjektiv seien in dem Sinne, daß sie alle nur unsere Erscheinungen sein sollen.

[1]) Ein Fehler war es nur, wenn Kant die Frage nach Subjektivität oder Objektivität des Raumes im transzendentalen Sinne ohneweiters durch die Beantwortung derjenigen nach seiner Subjektivität oder Objektivität im genetisch-kausalen Sinne mitgelöst und entschieden glaubte. Wir kommen sofort darauf zurück.

zusammen, daß Kant ebensowenig wie seine vorhin genannten Gegner die beiden oben erwähnten total verschiedenen Verhältnisse, welche man mit dem Namen „Objektivität einer Vorstellung" belegen kann, klar und konsequent auseinanderhält. Wie bereits von anderer Seite bemerkt worden ist, glaubt nämlich Kant die Subjektivität des Raumes im Sinne seiner Phänomenalität ohneweiteres mit seiner Apriorität, d. h. seiner Subjektivität im genetischen Sinne (Ursprung aus dem Subjekt allein), bewiesen zu haben. Aber daraus würde offenbar die Subjektivität im Sinne der bloßen Phänomenalität durchaus nicht folgen. Wenn Kant dies glaubte und die Möglichkeit kurzweg leugnete, daß unsere Raumvorstellung einer Wirklichkeit adäquat sein könne ohne kausalen Zusammenhang der letzteren mit der ersteren, so hängt dies damit zusammen, daß er — wie schon angedeutet — das Objektsverhältnis im eigentlichen Sinne (d. h. im Sinne der ideellen Adäquation mit einer Wirklichkeit) wenn nicht geradezu dem Inhalte nach, so doch ohneweiteres dem Umfange nach identifiziert hat mit dem uneigentlichen Sinne von „objektiv", wo — wie wir ausgeführt haben — eine besondere kausale Relation damit gemeint ist. Daß er darin Unrecht hat, ist klar. Es leuchtet durchaus nicht von vornherein ein, daß die ideelle Adäquation einer Vorstellung mit einer Wirklichkeit davon abhange, daß die letztere auch in einem Kausalverhältnisse zur ersteren stehe. Auch eine idea innata könnte durch prästabilierte Harmonie mit einem wirklichen Gegenstand in ideeller Adäquation stehen.*) Dazu kommt noch in bezug auf Kant's Argumentation, daß schon die Voraussetzung, nämlich die sog. Apriorität der Raumanschauung, von ihm — wie wir wissen — durchaus nicht bewiesen und daher alles Weitere, was er aus ihr folgert, schon damit hinfällig ist.

§ 10. Doch noch ein anderes direktes Argument bringt Kant für die Idealität oder Phänomenalität des Raumes, welches ganz allgemein alle Objekte der Sinne, innere und äußere, treffen soll. In den allgemeinen Anmerkungen zur transzendentalen Ästhetik II (Zusatz zur zweiten Ausgabe) lesen wir: „Zur Bestätigung dieser Theorie von der Idealität

*) Ein Gedanke, der zwar von Kant flüchtig gestreift, aber sogleich wieder verworfen worden ist. Vgl. Kastil, J. F. Fries' Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis. Göttingen 1912, S. 156.

des äußeren sowohl als inneren Sinnes, mithin aller Objekte der Sinne, als bloßer Erscheinungen, kann vorzüglich die Bemerkung dienen: daß alles, was in unserem Erkenntnis zur Anschauung gehört, . . . nichts als bloße Verhältnisse enthalte, der Örter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veränderung der Örter (Bewegung), und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte). . . . Nun wird durch bloße Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt; also ist wohl zu urteilen, daß, da uns durch den äußeren Sinn nichts als bloße Verhältnisvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältnis eines Gegenstandes auf das Subjekt in seiner Vorstellung enthalten könne und nicht das Innere, was dem Objekte an sich zukommt. Mit der inneren Anschauung ist es eben so bewandt. . . . Nun ist das, was, als Vorstellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, die Anschauung, und, wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung" usw.

Wenn hier Kant, den Leibniz'schen Gedanken von der bloß relativen Natur von Ort und Zeit adoptierend, ihn zugleich ins Subjektive wendet und daraus deren völlige Relativität dem Subjekte gegenüber, d. h. deren Subjektivität oder Idealität, folgert, so könnten wir uns begnügen, zu betonen, daß die Prämisse falsch ist. Die örtlichen und zeitlichen Bestimmungen — wir kommen später darauf zurück — können nicht bloße Verhältnisse sein.[1] Es müssen diesen absolute Bestimmungen als Fundamente zugrunde liegen, und wenn diese nicht als Sinnesinhalte gegeben wären, so könnten es auch die Verhältnisse — das Neben- und Nacheinander usw. — nicht sein; eine Wahrheit, die Kant selbst stellenweise — z. B., wie wir sahen, beim ersten Raumargument — vorgeschwebt haben muß.

[1] Kant zählt, indem er behauptet, „daß alles, was in unserem Erkenntnis zur Anschauung" (hier zunächst zur äußeren) „gehört, . . . nichts als bloße Verhältnisse enthalte", auf: Verhältnisse „der Örter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veränderung der Örter (Bewegung), und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte)". Es bedarf kaum der Bemerkung, daß in Wahrheit die Gesetze und Kräfte nicht Gegenstand der (äußeren) „Anschauung" sind, daß dagegen wohl die Sinnesqualitäten zu ihr gehören, sowie daß auch hier vor allem absolute Bestimmungen angeschaut werden und erst aufgrund derselben auch eigenartige qualitative Verhältnisse und Ordnungen, welche Kant aber ganz zu übersehen scheint. (Als ob die räumliche die einzige Ordnung der Qualitäten wäre!

Aber auch wenn wir diese falsche Prämisse hingehen ließen, wäre doch weiter zum Verwundern, wie denn daraus, daß von den Sinnen nur Verhältnisse vorgestellt würden, folgen soll, daß sie auch „relativ“ im Sinne von „subjektiv“ oder „ideal“ sein müßten.[1]) Bei der merkwürdigen Beweisführung, welche Kant dafür vorbringt, fallen verschiedene Gedanken und Gedankenübergänge auf, deren Berechtigung bestritten werden muß. Zunächst sei auf die Behauptung hingewiesen, durch bloße Verhältnisse werde „doch nicht eine Sache an sich erkannt“, also sei wohl zu urteilen, daß, da uns durch die Sinne bloße Verhältnisvorstellungen gegeben werden, sie auch „nicht das Innere, was dem Objekte an sich zukommt“, enthalten können. Wenn hier — wie etwas Selbstverständliches — die Verhältnisse eines Objektes als etwas Äußeres einem Inneren, was den Objekten an sich zukommt, entgegengestellt werden, so kann mit dieser Gegenüberstellung nicht der Gegensatz von bloßer Erscheinung und Ansichseiendem gemeint sein; sonst hätten wir eine offenkundige petitio principii vor uns. Denn daß die Sinne, weil sie uns angeblich bloß Verhältnisse zeigen, uns auch nur bloße Erscheinungen zeigen, soll ja erst bewiesen und darf nicht unter der Hand als ausgemacht hingestellt werden.

Anderseits können unter dem „Inneren“ und „dem Objekte an sich Zukommenden“ auch nicht kurzweg seine absoluten Bestimmungen im Gegensatz zu den Verhältnissen verstanden sein; sonst haben wir zwar bei dem Satze: daß die Sinne, da durch sie uns bloße Verhältnisse gegeben werden, nicht das „Innere“ zeigen, etwas Einleuchtendes vor uns, aber auch nicht mehr als ein idem per idem, das uns keinen Schritt weiter in der von Kant gewünschten Richtung bringt.

Es muß also mit jenem Gegensatze etwas gemeint sein, wie man es im Auge hat bei der Unterscheidung zwischen dem Wesentlichen und dem Unwesentlichen eines Gegenstandes; oder zwischen dem, was ihm zwar zukommt, aber „akzidentell“ ist und entfallen kann, ohne daß der Gegenstand aufhört das zu sein,

---

[1]) Schon Vaihinger macht auch auf die bemerkenswerte Tatsache aufmerksam, daß Kant, während er in der transzendentalen Ästhetik die Voraussetzung, daß unsere Sinnesanschauungen uns (angeblich) bloße Verhältnisse zeigen sollen, als Beweis für den „Relativismus“ im Sinne des Subjektivismus verwendet, anderwärts jenen Umstand als erklärungsbedürftig und paradox ansieht und den „Relativismus“ als Erklärung für ihn aufführt.

was er ist, und dem, was ihm unverlierbar zukommt, sodaß er ein anderes „Wesen“ würde, wenn er es verlöre. Kant muß dann voraussetzen, daß die Relationen eines Gegenstandes samt und sonders in diesem Sinne etwas ihm Äußerliches, nämlich **etwas Akzidentelles und Unwesentliches seien.**

Fragen wir uns denn zunächst, ob diese Voraussetzung zuzugeben ist, indem wir einer späteren Betrachtung vorbehalten, ob — wenn sie zuzugeben ist oder wäre — das ganz Andere, was Kant beweisen will, aus ihr folge. Sind alle Verhältnisse ohneweiteres als etwas Unwesentliches oder Akzidentelles anzusprechen?

Sie wären es gewiß, wenn „akzidentell“ hier so viel hieße wie „nichtsubstantiell“. Allein es wäre eine Täuschung per aequivocationem, wenn man „Wesen“ und „wesentlich“ im Gegensatz zu „unwesentlich“ in dem weiteren (und — wie ich glaube — berechtigten und durch die Natur der Dinge hier geforderten) Sinne ohne weiteres identifizierte mit „Wesen“ und „wesentlich“ im Sinne von „Substanz“ und „substantiell“. Aristoteles hat allerdings mit dem Worte *οὐσία* auch die Substanz bezeichnet, und so hat auch „Wesen“ manchmal diese Bedeutung; doch nicht immer. So z. B. sicher nicht, wenn man vom Wesen eines Dreiecks spricht, das ja kein Ding ist. Kurz: die Substanz (und ihre Differenzen) und das ihr gegenüberstehende „Akzidens“ (im engeren Sinne) stellt nur einen besonderen Fall dar vom Wesentlichen im Gegensatz zum Unwesentlichen oder Akzidentellen im weiteren Sinne. Während es selbstverständlich ist, daß eine Relation nie eine Substanz oder substantielle Differenz, also nie „wesentlich“ im Sinne von „substantiell“ sein kann, ist die Frage diskutierbar, ob sie auch stets ein Unwesentliches (oder Akzidentelles) im weiteren Sinne sei. Ja, dies ist sogar entschieden zu leugnen. Es gibt auch Relationen — wir werden später sprechende Beispiele dafür kennen lernen —, die einem Gegenstand wesentlich und unverlierbar anhaften und soferne ebensogut wie gewisse absolute Prädikate zu dessen „Innerem“ gehören. Doch könnten wir auch diese Frage hier eigentlich unentschieden lassen. Denn auch wenn alle Relationen „äußere“ — im Sinne von „unwesentlich“ — wären, so würde doch nur durch einen Paralogismus per aequivocationem zu schließen sein, sie kämen dem Gegenstande nicht „an sich“ zu, und wir erfaßten nicht sein „Inneres“ durch sie, auch nicht in dem Sinne, daß wir an ihnen etwas vor uns haben, was dem Gegenstand

wahrhaft eignet, sondern bloß eine Erscheinung; in dem Sinne, wie etwa die Farbe und der Klang dem Körper nicht zukommen, sondern bloß Erscheinung für ein so und so organisiertes Subjekt, d. h. subjektiv-ideal sind. — Wenn aber auf diesem Wege, offenbar aus der Annahme, daß die Sinne uns bloß Verhältnisse zeigen, nicht folgt, daß ihr Inhalt bloß subjektiv-ideale Geltung habe, auf welchem andern Wege und durch welchen andern Gedankenübergang sollen wir nach Kant von jener Voraussetzung aus (angeblich notwendig) darauf geführt werden?

Sehen wir uns die Kant'sche Argumentation abermals daraufhin an, so scheint mir offenkundig, daß dabei jedenfalls der Doppelsinn von „relativ" oder speziell: „relativ zum Subjekt" eine Rolle spielt, wonach, was die Sinne zeigen, „abhängig ist vom Subjekt", und wonach diese Abhängigkeit eine „Vereitelung der Adäquation des Inhalts mit einem wirklichen Objekt" mit sich führt. Ob dieses Zweite ohne weiteres mit dem Ersteren gegeben sei, wollen wir später untersuchen. Aber hier stehen wir auch noch vor der Frage, wie denn nur jene erstgenannte Relativität des Sinnesinhalts (die Abhängigkeit vom Subjekt überhaupt) sich daraus ergeben soll, daß — wie Kant will — der Sinnesinhalt bloß in Relationen bestehe. Auch hier kann ich keinen wirklichen und berechtigten Übergang zwischen den betreffenden Gedanken finden, sondern nur einen scheinbaren, nämlich wieder einen solchen durch Verwechselung infolge von Äquivokation. Was Kant erschließen will, ist, daß unser Sinnesinhalt ein Produkt des Verhältnisses eines Objekts zum Subjekte und seinen Dispositionen sei. Was aber aus seiner Lehre, daß, was die Sinne zeigen, nur Verhältnisse beinhalte, bestenfalls vermutungsweise zu entnehmen wäre, ist, daß unter diesen Verhältnissen, welche den Inhalt der Sinnesanschauungen bilden, auch das Verhältnis ihres Objekts zum Subjekt sein werde. Ich sage: daraus, daß die Sinnesanschauung bloß Verhältnisse zeigt, wäre etwa vermutungsweise zu entnehmen, jenes Verhältnis gehöre mit zum Inhalt der Sinnesanschauung. Daneben aber könnten ganz wohl auch beliebige andere Verhältnisse zu diesem Inhalt gehören. Doch wie dem sei, jedenfalls muß man den Gedanken, daß das Verhältnis des Objekts zum Subjekt — sei es ausschließlich oder nicht ausschließlich — den Inhalt der Sinnesanschauung bilde, verwechseln mit dem Gedanken, daß diese ein Produkt jenes Verhältnisses sei, wenn die letztere

Behauptung aus dem Satze entnommen werden soll, daß die Sinne bloß Verhältnisse zum Inhalt haben. Und bei Kant scheint diese Gedankenverwechslung vollzogen zu sein, wo er sagt: „Also ist wohl zu urteilen, daß, da uns durch den äußeren Sinn nichts als bloße Verhältnisvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältnis eines Gegenstandes auf das Subjekt in seiner Vorstellung enthalten könne." Was erschlossen werden soll, ist, daß der Inhalt der Sinnesanschauung ein (subjektiv getrübtes) Produkt des Verhältnisses eines Gegenstandes zum Subjekt sei. Der Ausdruck aber, den Kant dafür gebraucht, ist unklar und zweideutig. Er kann auch besagen, daß dieses Verhältnis, das „Affiziertwerden" des Subjekts durch das Objekt, selbst Inhalt der Sinnesanschauung bilde, nicht daß diese das Produkt des Affiziertwerdens sei. Daß aber sachlich beides zwei ganz verschiedene Gedanken sind, ist zweifellos. Im ersteren Falle müßten wir nach Kant in der äußeren Sinnesanschauung — wenn nicht z. B. das Verhältnis der Ätherschwingungen oder elektromagnetischen Vorgänge zu den Vorgängen im nervus opticus und im Sehzentrum — doch wenigstens im allgemeinen ein Kausalverhältnis zwischen dem unbekannten Ding an sich und dem Subjekt des Bewußtseins vorstellen. In Wahrheit aber ist dergleichen wohl Inhalt der Gedanken und Urteile, die sich der Physiker, der Physiologe und der Psychologe bei Gelegenheit einer Farbenanschauung machen mögen, aber nicht Inhalt der Anschauung selbst, welche der gemeine Mann (der nichts vom Subjekt und von dasselbe affizierenden elektromagnetischen oder anderen physischen Vorgängen u. dgl. weiß) mit jenen Gelehrten gemein hat, und welche beiden nur Farben in bestimmter Ausbreitung und Lokalisation zeigt.

So ist m. E. der Übergang von dem Gedanken, daß alle unsere Sinnesanschauungen Verhältnisse zeigen, zu dem, daß sie Produkt eines Verhältnisses (eines Affiziertwerdens des Subjekts durch ein Objekt) seien, nur durch eine Verwechslung möglich. Wer sie nicht begeht, muß sich sagen, daß auch eine Vorstellung, die bloß auf angeborenen Dispositionen beruhte, also ihrer Genesis nach eine idea innata wäre, bloße Verhältnisse zeigen könnte (falls dies nur sonst möglich wäre!); und umgekehrt, daß eine solche, die durch ein Affiziertwerden des Subjekts durch einen Reiz entsteht, etwas zeigen kann, wie Farben oder Töne, was sicher nicht bloße Verhältnisse sind.

Doch lassen wir die Amphibolie dieser verschiedenen Bedeutungen der Rede: „die Sinne zeigten bloß Relatives“. Es könnte jemand, ohne so das, was selbst ein Verhältnis ist, zu verwechseln mit etwas, was Produkt eines Verhältnisses ist, aus anderen Gründen lehren oder auch als selbstverständlich betrachten, daß alle unsere Sinneswahrnehmungen, ja jedes Bewußtsein notwendig durch das Zusammenwirken zweier Faktoren, eines subjektiven und eines objektiven, zustande komme, und könnte damit die Subjektivität des Produkts in jenem subjektivistischen Sinne unweigerlich gegeben glauben. Einer solchen Meinung begegnet man vielfach und unter mannigfachen Formen und Gewandungen.

Allein auch hier überall sind in Wahrheit Äquivokationen und Verwechslungen im Spiele, welche allein diese Überzeugungen als gerechtfertigt erscheinen lassen. Vor allem ist schon das nicht — wie man glaubt — eine ausgemachte Sache, daß jedes Bewußtsein in dem Sinne ein Zusammengegebensein zweier Faktoren, eines subjektiven und eines objektiven, involvierte, daß es notwendig Wirkung eines Reizes auf ein so und so disponiertes Subjekt sein müßte. Es ist nicht ausgeschlossen, daß es auch in anderer Weise entstehe. Nur das ist selbstverständlich, daß jedes Bewußtsein, soviel an ihm liegt, ein anderes Verhältnis mit sich bringt, nämlich das einer — wirklichen oder hypothetischen — ideellen Adäquation zu etwas, was wir sein Objekt nennen. Das Bewußtsein wird als auf sein Objekt gerichtet bezeichnet. Was diese ideelle — wirkliche oder hypothetische — Adäquation oder dieses Subjekts-Objektsverhältnis sei, kann jedem nur die Erfahrung zeigen, und der Begriff kann nur durch Beispiele erläutert werden. Wenn ich eine Farbe vorstelle, so ist die Farbe das Objekt dieses Vorstellens, d. h. wenn eine Farbe wirklich existiert, so steht mein Vorstellen zu ihr in einem eigentümlichen Verhältnis ideeller Adäquation, welches wir damit bezeichnen, daß wir sagen, jener wirkliche Vorgang entspreche meinem Vorstellen, oder dieses letztere sei ein Bild von ihm, bilde ihn ab, sei ein Bewußtsein, speziell ein Vorstellen von ihm u. dgl. Aber auch wenn meiner Farbenvorstellung nichts in Wirklichkeit adäquat ist, sage ich doch, sie habe ein Objekt, weil, wenn eine wirkliche Farbe bestände, sie notwendig in diesem Verhältnis des Entsprechens zu jener Vorstellung stehen müßte. Dieser kommt also hier das Verhältnis der Adäquation

zu einem Objekt wenigstens hypothetisch, d. h. als relative Bestimmung zu.[1]) Ein solches Verhaltnis einer — wirklichen oder hypothetischen — Adäquation zu etwas, was wir sein Objekt bezw. seinen Inhalt nennen, liegt also — sagen wir — im Wesen jedes Bewußtseins. Beim Urteilen ist es ein Sachverhalt, beim Gefühl und Willen (Interesse) ein Wertverhalt.[2]) M. a. W. Das Subjekt eines Bewußtseins ist also beim Zustandekommen notwendig in dem Sinne beteiligt, daß es vermöge seiner Natur und angeborenen Disposition (mit und ohne Hinzukommen von erworbenen Dispositionen) fundamentale Bedingung ist für die Entstehung oder das Dasein eines psychischen Vorgangs oder Zustands, an den als Folge geknüpft ist, was wir — im obigen Sinne — eine Subjekts-Objektsrelation nennen. Jene Natur oder Disposition zu einem solchen Zustand bezw. Vorgang oder aber der wirkliche Zustand bezw. Vorgang selbst, an den sich jene — wirkliche oder hypothetische — ideelle Adäquation mit einem Objekt oder Inhalt knüpft, ist also das, was in Wahrheit von Seite des Subjekts als Bedingung für jedes Bewußtsein und so auch für die Sinnesanschauung gefordert ist; nicht aber ein Verhältnis des Affiziertwerdens des Subjekts durch etwas, was, mit ihm im Kausalverhältnis stehend, „Objekt“ genannt wird. Wer also unter „subjektivem und objektivem Faktor“ ein solches Affiziertwerden des Subjekts und ein Einwirken eines Reizes versteht und ein solches kausales Verhältnis als etwas dem Begriffe des Bewußtseins Wesentliches ansieht, der ist offenbar durch eine Äquivokation in jener Rede von einem subjektiven

[1]) Ich sage, es gehöre zum Begriff oder Wesen des Bewußtseins, daß — soviel an ihm liegt — ihm ein Gegenstand ideell entsprechen könne, wenn es auch nicht immer tatsächlich der Fall ist. Was dagegen das betrifft, worauf das Bewußtsein gerichtet ist, so gehört nicht einmal die hypothetische Adäquation mit einem Bewußtsein oder ihre Beziehung zu letzterem (im Sinne einer relativen Bestimmung) zu ihrem Begriffe oder Wesen. So ist es z. B., wenn es sich um Objekte wie Figur oder Bewegung handelt. Die relative Bestimmung, Vorstellungsobjekt sein zu können, ist nur ein untrennbares Proprium des Wesens eines solchen Gegenstandes. Der Begriff Figur enthalt nichts von einem Bewußtsein und einer Beziehung zu ihm in sich. Er wird durch Imperzeption gewonnen. Der Begriff einer solchen Beziehung oder des Vorstellungsgegenstandseins dagegen ist Sache einer Reflexion, sowohl wenn „Vorstellungsgegenstand“ im Sinne einer relativen Bestimmung, als wenn er im Sinne eines Korrelats gemeint ist.

[2]) Vgl. zu den Ausführungen dieses Paragraphen den I. Band meiner „Untersuchungen“.

und objektiven Faktor getäuscht und hält, was in einem Sinne der Worte verstanden einleuchtend ist, infolge von Verwechslung auch für selbstverständlich im andern Sinne, wo es dies gar nicht ist. Während es ja selbstverständlich ist, daß z. B. jedes Vorstellen und jede „Erscheinung" Erscheinung von etwas ist in dem Sinne, daß darin etwas vorgestellt wird, ist es gar nicht selbstverständlich, daß das Bewußtsein oder die Erscheinung in kausalem Zusammenhang stehe mit etwas „Erscheinendem", daß das Vorstellen „affiziert" sei von dem „Vorgestellten" und in diesem Sinne „seine Erscheinung".[1])

Doch nicht genug. Die Theorie, mit welcher wir es zu tun haben, setzt nicht bloß willkürlich voraus, daß jedes Bewußtsein zustande komme aufgrund von Affektion des Subjekts durch ein sog. Objekt (einen affizierenden Reiz), und daß das Subjekt in diesem Sinne (das Affizierte) als Faktor neben dem „Objekt" beteiligt sei; sie supponiert auch weiterhin wie etwas Selbstverständliches, daß, weil dem so sei, das Bewußtsein, z. B. die Vorstellung, als Resultat dieses Kausalverhältnisses notwendig subjektiv oder ideal, d. h. dem Gegenstande nicht adäquat, vielmehr durch die Dispositionen des Subjektes in seiner Adäquation getrübt sein müsse.

Allein auch indem man dies als selbstverständlich ansieht, ist man durch einen Doppelsinn des Wortes „relativ" getäuscht. Mit der Relativität des Bewußtseins in dem Sinne, daß es (angeblich) notwendig Produkt einer Kausalrelation zwischen einem sog. objektiven Reiz und dem Subjekte ist, verwechselt und identifiziert man seine Relativität in dem andern Sinne, daß es unmöglich einem Gegenstand, wie er an sich ist, entsprechen oder adäquat sein könne, daß vielmehr zwei (für uns unanalysierbare) Anteile in der Beschaffenheit des Resultats des Zusammenwirkens von „Objekt" und Subjekt verschmolzen seien, wobei der „objektive" durch den subjektiven gefärbt oder geformt, jedenfalls aber damit getrübt und mehr oder weniger gefälscht sein müsse.

[1]) Auch der Terminus „Erscheinung" ist vieldeutig. Oft wird darunter nicht etwas bloß Vorgestelltes im Gegensatz zum Wirklichen verstanden, sondern etwas bloß Erschlossenes im Gegensatz zum direkt Erfahrbaren. So werden z. B. die eigentlichen substantiellen Differenzen der Dinge nicht erfahren, sondern nur erschlossen aus Vorgängen und Wirkungen, wozu die Vermögen und Kräfte in ihnen liegen. Und jene direkt erfahrenen Vorgänge und Wirkungen nennen wir dann die „Erscheinungen", worin das verborgene Wesen sich äußere.

In Wahrheit folgt aus der Relativität im kausalem Sinne, d. h. aus der Mitbeteiligung des Subjekts bei der Entstehung des Bewußtseins, z. B. der Vorstellung, durchaus nicht, daß die Vorstellung ein Inhaltselement enthalten müsse, wodurch sie der „objektiven" Mitursache inadäquat und in diesem deskriptiven und subjektivistischen Sinne relativ werden müßte. Es ist zwar nicht selbstverständlich, daß das Bedingtsein einer Vorstellung durch einen sog. objektiven Reiz — soviel an ihr liegt — ohneweiters zu einer ideellen Adäquation mit diesem führe,[1] aber es ist ebensowenig selbstverständlich, daß diese durch die genetische Mitbeteiligung des Subjekts eine Beschränkung und Trübung erfahre. Die nähere Untersuchung zeigt zwar tatsächlich, daß bei der äußeren Wahrnehmung sowohl diese als die ihr zugrunde liegende Voraussetzung zutrifft. Sie entsteht durch Wirkung eines Reizes auf eine gewisse Disposition des Subjekts. Auch führt dieses kausale Verhältnis nicht zu einem solchen der ideellen Adäquation zwischen der Vorstellung und dem sie erregenden Reiz, m. a. W.: das sog. „Objekt" (im uneigentlichen Sinne), der die Vorstellung erzeugende äußere Reiz, ist dies nicht auch in dem (allein eigentlichen) Sinne von etwas, was dem Vorstellen ideell völlig gleich ist, sondern trägt den Namen „Objekt" nur in jenem ersteren Sinne und somit nur per aequivocationem. Aber so sicher dies bei der äußeren Wahrnehmung tatsächlich der Fall ist, so sicher liegt doch dieser Mangel der Adäquation nicht im Wesen jeder Wahrnehmungsvorstellung als solcher. Die völlige wie die teilweise und unvollständige Adäquation bedarf nur einer besonderen Zuordnung von Disposition und Reiz. Wie anderwärts der „Mechanismus", d. h. das Kausalverhältnis, einen wertvollen Zweck ganz anderer Art verwirklichen kann, so auch hier, wo es sich um einen der höchsten Werte und Zwecke handelt, den die Schöpfung aufweist.

Dieses Resultat ist von höchster Wichtigkeit. Wäre es selbstverständlich, daß jede Wahrnehmungsvorstellung nur durch das Affiziertwerden eines Subjekts durch einen Reiz entstehen

[1] Ebenso ist es ja nicht selbstverständlich, daß eine Vorstellung, die etwa bloß subjektiv bedingt, z. B. eine aktuelle angeborene Idee, wäre, eo ipso dem Subjekte des Vorstellens adäquat wäre, so daß, wenn uns die Raumvorstellung in dieser Weise angeboren wäre, daraus folgen würde, daß sie dem Subjekt adäquat und also dieses räumlich sein müßte. Darauf hat schon Brentano gelegentlich hingewiesen.

könnte, und daß sie dabei notwendig ihre ungetrübte Adäquation zu diesem Erreger einbüßen müßte, so daß sie eines wirklichen Objektes in dem allein eigentlichen Sinne ermangelte und ihr Inhalt eine bloße Erscheinung wäre, so müßte dies auch von der inneren Wahrnehmung gelten. Wenn wir aber nicht bloß nicht mit Sicherheit wissen und wissen können, ob Farben, Töne, Orte usw. in Wirklichkeit oder bloß vorgestellt sind, sondern auch von diesem Vorstellen der Farbe, Töne, Orte usw. selbst wieder nicht sicher sind, ob es wirklich und nicht abermals bloß „in einer Vorstellung" existiert, usw. in infinitum, dann fehlt jeder feste Grund, worin ein sog. Erfahrungswissen verankert sein könnte. Auch von Kant gilt darum, daß er uns durch seine Transzendentalphilosophie durchaus nicht den Weg gewiesen hat, wie „Erfahrung" oder Erfahrungswissenschaft möglich ist. Sie ist — da er, innere und äußere Wahrnehmung auf gleiche Linie stellend, von der ersteren so gut wie von der zweiten lehrt, daß sie uns nicht die Wirklichkeit, wie sie an sich ist, sondern nur Erscheinungen zeige, die durch die unabänderlichen Formen der „Sinnlichkeit" bedingt wären — auf seinem Standpunkte schlechterdings unmöglich. Dies ist Kant im Wesentlichen schon von seinen Zeitgenossen vorgehalten worden, und es ist erstaunlich, daß er die Triftigkeit dieser Vorhalte nicht eingesehen hat. Aber freilich ebenso erstaunlich ist es, wenn viele seiner Lehre gefolgt sind, ohne diese ihre fundamentalste und verhängnisvollste Schwäche zu bemerken. Es erklärt sich dies nur aus der bedauerlichen Tatsache, daß auch unter denen, welche sich den philosophischen Problemen zuwenden, gar manche dem ersten Erfordernis zur Lösung ihrer Aufgabe, dem echten Kritizismus, nicht gerecht zu werden vermögen: überall die Gedanken an die Stelle der Worte zu setzen und die Gedanken selbst bis zu ihren letzten Konsequenzen zu verfolgen.

§ 11. Ging die vorige Argumentationsweise darauf aus, jede Wahrnehmungsvorstellung, weil sie genetisch subjektiv mitbedingt ist, auch für subjektiv im Sinne eines dem Objekt fremden und somit die Adäquation mit ihm trübenden und fälschenden Inhaltsanteils zu erklären, so hören wir von Berkeley u. a. Argumente, welche darzutun meinen, daß wenigstens die sogenannte äußere Wahrnehmung sowohl hinsichtlich der sog. primären als hinsichtlich der sekundären Qualitäten nicht auf ein äußeres, ihnen ähnliches Objekt gerichtet sein könne.

Folgende Gründe glaubt man u. a. von dieser Seite für die Phänomenalität der äußeren Sinnesinhalte und speziell des Raumes vorbringen zu können:

1. Jedermann gibt zu, daß Farbe, Geruch, Bewegung, Figur, Ausdehnung usw. Ideen sind, die durch unsere Sinne perzipiert werden. Allein, sowenig eine Perzeption möglich ist ohne Perzipiertes, ebensowenig ein Perzipiertes ohne Perzeption. Folglich können Farbe, Bewegung, Figur usw. nur in einem sie Perzipierenden und niemals unabhängig von einem solchen existieren. Ihr Sein ist ihr Perzipiertwerden.

Dieser Argumentation gegenüber muß man fragen, was hier unter „Idee" verstanden werde. Man wird dabei zugestehen müssen, daß nicht das Vorstellen im Sinne des Vorstellungsaktes, also eines psychischen Vorganges, gemeint sei, (indem ja sonst ohneweiters der idealistische Standpunkt als berechtigt vorausgesetzt wäre, während er doch erst begründet werden soll), sondern im Sinne des Vorstellungsinhaltes oder Vorstellungsobjektes, in dem Sinne, in welchem immer ein Objekt gegeben sein muß, falls überhaupt ein Vorstellen gegeben ist. Berkeley faßt dies — wie alle vor ihm und die meisten nach ihm — im Sinne einer Immanenz oder mentalen Inexistenz des Objektes. Wenn ich etwas vorstelle, ist etwas in mir als Vorgestelltes — z. B. wenn ich eine Farbe sehe, so ist die Farbe als gesehene in mir. Dieses Vorgestellte, wie es im Vorstellenden ist, nennt er „Idee", und nun behauptet er, von Farbe, Ausdehnung, Bewegung könne man überhaupt nur im Sinne einer vorgestellten, mir oder einem andern Bewußtsein immanenten Farbe sprechen. Es sei unsinnig, von einer Existenz der Farbe, Ausdehnung, Bewegung außerhalb des Bewußtseins zu reden.

Ich halte diese Auffassung der Tatsachen, als ob es sich hier um zwei verschiedene Existenzweisen handelte, für unmöglich und die sog. immanente oder mentale Existenz für eine Fiktion. (Vgl. darüber meine „Untersuchungen zur Grundlegung der allg. Grammatik u. Sprachphilosophie" Bd. I. und spätere Erörterungen im vorliegenden Buche.) Aber auch wenn wir uns hier mit Berkeley auf einen Boden stellen würden, wäre doch seine Widerlegung nicht minder leicht.

Wenn es widersinnig wäre — so kann man ihm mit vollem Rechte entgegenhalten — bei Farbe, Figur, Bewegung usw. anders als von einer immanenten Existenz zu reden, so müßte

ganz dasselbe auch von unseren psychischen Vorgängen und ihrem Träger gelten. Unser „Geist“ und seine Bewußtseinszustände würden also nur so lange und nur insoferne existieren, als sie einem andern Bewußtsein als Vorgestelltes immanent wären. Hiegegen darf sich Berkeley nicht etwa darauf berufen, daß die endlichen Geister stets Gegenstand des göttlichen Erkennens seien und wir somit nun auch an ihnen kein Beispiel eines Seienden hätten, das nicht ein Perzipiertes wäre. Denn abgesehen davon, daß ein Atheist diese Lösung von vornherein ablehnen muß, kann auch der Theist (und auch Berkeley) sie nicht akzeptieren, da es nicht seine Meinung sein kann, daß unseren Seelen nur ein sog. immanentes (d. h. kein wahrhaftes) Sein zukomme und sie nur in analoger Weise Phänomene im göttlichen Geiste seien, wie nach Berkeley die Materie in unserem Geiste. M. a. W. die Kardinalfrage ist hier, ob in Hinsicht auf die (endlichen) Geister und deren psychische Zustände das Sein sich in ihrem Gegenstand-eines-Bewußtseins-Sein, also in ihrem immanenten Sein erschöpfe oder nicht. Wenn nicht, dann haben wir an ihnen — wie schon gesagt — Beispiele eines auch an sich Seienden; wenn ja, dann gilt, daß, was das Verhältnis zum göttlichen Geiste betrifft, sie — wie schon bemerkt — nur so sind, wie auch die Materie ist.

Sollte sich aber Berkeley darauf berufen, daß die Geister und ihre psychischen Zustände doch auch Gegenstand ihres Selbstbewußtseins seien, so würde ein solches Selbstbewußtsein oder Bewußtsein von einem Bewußtsein,[1]) wobei dasjenige im aktiven wie dasjenige im passiven Sinne nur ein immanentes Sein hätte, zu jenem unmöglichen Regressus in infinitum führen, den wir schon oben als Konsequenz der Lehre bezeichnen mußten, daß, auch was die innere Erfahrung zeigt, bloße Erscheinung sei. Kurz: Berkeley und seine Anhänger

[1]) Ich sehe ganz davon ab, daß es auch solche gibt, welche leugnen, daß jedes Bewußtsein von etwas selbst wieder Gegenstand eines Bewußtseins, d. h. eben eines Selbstbewußtseins sei. Auch wer noch so entschiedener Gegner der Lehre von einem „unbewußten Bewußtsein“ ist, kann doch niemals behaupten, daß das Sein unserer psychischen Erlebnisse identisch sei mit ihrem innerlich Wahrgenommenwerden. Wenn auch jedes „primäre Bewußtsein“ notwendig Gegenstand eines „sekundären Bewußtseins“ ist, so kann dies doch nur heißen: Gegenstand des letzteren zu sein, sei eine Eigentümlichkeit alles dessen, was unter den Begriff des primären Bewußtseins fällt; nicht, es sei mit diesem identisch. Wir kommen unten darauf zurück.

müssen die Unterscheidung zwischen einem Ansich-Sein und Im-Bewußtsein-Sein zugeben, sonst könnten sie das, was ihrer Form des Idealismus gegenüber dem Kantschen Sinn und Halt gibt, nämlich die Überzeugung von der wirklichen Existenz der Gegenstände der inneren Erfahrung, nicht aufrecht halten. Da es keine Erscheinung geben kann, wenn es nicht etwas gibt, was an sich ist und dem Jenes als Erscheinung innewohnt, muß Berkeley also jedenfalls lehren, daß das Sein unserer Bewußtseinszustände kein bloß immanentes Sein ist; m. a. W. daß, wenn ihnen auch tatsächlich stets das immanente Sein zukommt, dies doch nicht ihr ganzes Sein ausmacht, sondern ihr wirkliches Sein bloß untrennbar begleitet. Er muß zugeben, daß sie erscheinen, weil und indem sie sind; nicht daß sie bloß sind, weil und indem sie erscheinen. Wenn aber hier der Begriff des wirklichen Seins und des immanenten Seins nicht zusammenfällt, sondern auseinandergehalten werden muß, m. a. W. wenn der Begriff eines Ansich-Seienden hier nicht widersinnig ist, so ist es auch nicht widersinnig, diese Begriffe bezüglich Farbe, Bewegung, Figur usw. auseinanderzuhalten.

2. Doch ein Anhänger Berkeleys wird einwenden, der Begründer dieser Form des Idealismus habe unsere Einrede, daß es nicht widersinnig sei, neben der immanenten Existenz von etwas eine Existenz desselben an sich zu statuieren, oder neben der Idee „im Geiste" ein Ding „außerhalb des Geistes", welches eine Kopie oder ein Ebenbild der Idee wäre, schon berücksichtigt und betont, daß dies wohl eine Berechtigung haben möge, wenn es sich um Objekte wie die psychischen Vorgänge und deren Träger handle, nicht aber bei physischen Inhalten, wie Farbe, Figur, Bewegung usw. Denn „eine Idee könne nur einer Idee ähnlich sein, eine Farbe oder Figur nur einer andern Farbe oder Figur".

Allein wir müssen abermals fragen, was hier unter „Idee" verstanden werde, ob der Vorstellungsakt oder — wie wir bisher annahmen — das sog. ihm immanente Objekt, das Vorgestellte als solches?

Wenn ersteres, dann lautet der Grundsatz, den wir oben hörten, allgemeiner gesprochen offenbar: Etwas Psychisches (wie ein Bewußtseinsakt) könne nur wieder einem Psychischen ähnlich sein, dagegen ein Physisches nur wieder einem Physischen. Wenn man dies auch — Ähnlichkeit im eigentlichen Sinne genommen —

zugibt, so hat man daran doch durchaus keine Erklärung für die Möglichkeit der Erkenntnis eines an sich seienden Psychischen, z. B. der psychischen Vorgänge in einem andern Geiste, wie sie doch Berkeley annimmt. Seitdem die ersten kindlichen Zeiten der Psychologie und ihre Krankheiten überstanden sind, ist man ja darin einig, daß die Erkenntnis, welche ich von jenen Vorgängen habe, nicht in einer realen Einwanderung jener Vorgänge in meinen Geist besteht. Nur — wie man sich ausdrückt — mental oder intentional sollen sie im Erkennenden sein, und das Erkennen soll darin bestehen, daß dieser „immanente Inhalt" des Wahrnehmungsaktes dem wirklichen Vorgang (von dem wir sagen, daß er von uns erkannt werde) ähnlich sei oder ihm entspreche. Allein diese Ähnlichkeit ist nicht eine solche von Psychischem zu Psychischem. Denn das uns als Vorgestelltes „immanente" fremde Fühlen oder Zürnen ist, wie kein wirkliches Zürnen, so überhaupt kein wirkliches Psychisches. Alles wirkliche Psychische ist ja ein Reales; jenes immanente Objekt aber ist, auch wenn es keine bloße Fiktion ist, sondern existiert, jedenfalls ein Nichtreales.[1]) Kurz, wir bedürfen von diesem Standpunkte zur Erklärung der Erkenntnis einer „Ähnlichkeit" ganz anderer Art als jener (eigentlichen), wie sie zwischen Psychischem und Psychischem unter sich und wiederum zwischen Physischem und Physischem unter sich besteht — eines Verhältnisses sui generis. Dann ist der Satz: „eine Idee kann nur einer Idee ähnlich sein", wenn hier „Idee" beidesmal soviel heißt wie Psychisches, auf jenen Fall, welchen Berkeley für möglich hält, nämlich die Erkenntnis eines Psychischen, wie es an sich ist, gar nicht anwendbar. Soll er Anwendung finden, so muß dabei das einemal unter „Idee" ein wirklicher psychischer Vorgang, das anderemal sein sog. „Vorstellungsbild", sein mental oder ideal existierender

[1]) Auch wer eine immanente oder mentale Existenz annimmt, muß dies jedenfalls zugeben, wenn er nicht auf jenen kindlichsten Standpunkt der Psychologie zurücksinken will. Für den, der zwei verschiedene Existenzweisen annimmt, neben der außermentalen noch eine mentale oder immanente, ist also der Satz, das Sosein sei unabhängig vom Sein, nicht so zu verstehen, als ob dasselbe bald mental bald außermental existierte. Wenn das Letztere z. B. ein Pferd ist, so ist das Erstere etwas toto genere davon Verschiedenes, was bloß äquivok diesen Namen trägt. Durch die sog. mentale Existenzweise, wenn es eine solche gäbe, würde also jedenfalls auch das Was, die Essenz, total geändert.

Doppelgänger, gemeint sein, zwischen denen nicht eine eigentliche, sondern jedenfalls nur eine uneigentliche Ähnlichkeit bestehen kann. Wenn diese aber hier eine verständliche und genügende Erklärung ist für das, was wir das Erkennen oder Perzipieren nennen, so ist sie dies ebenso gut in bezug auf die Erkenntnis des Physischen, der Farben, Figuren usw. Zugegeben, die „Idee der Farbe" im Sinne der sog. mental oder in der Vorstellung existierenden Farbe sei keine wirkliche Farbe und überhaupt nichts Physisches, so gilt dies nicht mehr oder minder, als daß der bloß vorgestellte oder „mental" existierende Zorn kein wirklicher Zorn und nichts Psychisches ist. Wie hier zwischen dem wirklichen Zorn und seinem sog. mental existierenden „Bild" eine uneigentliche Ähnlichkeit bestehen kann, worin nach der hier vorausgesetzten Auffassung das Bewußtsein vom wirklichen Zorn besteht, ebenso kann zwischen der mental existierenden Figur oder Bewegung und einer wirklichen eine solche uneigentliche Ähnlichkeit bestehen und kann und muß dann mit gleichem Rechte als Bewußtsein von jener wirklichen Figur oder Bewegung gelten. Hier wie dort muß also die „Idee" eines mentalen „Bildes" als der Vermittler der Erkenntnis der Wirklichkeit angesehen werden. Wenn aber dieser Vermittlungs- und Immanenztheorie Schwierigkeiten und Bedenken anhaften (was ich allerdings glaube), so betreffen sie das Bewußtsein von Psychischem in ganz gleicher Weise wie das von Physischem, da die Gattungsverwandtschaft oder überhaupt eigentliche Ähnlichkeit, die zwischen dem Psychischen unter sich und wiederum zwischen dem Physischen unter sich besteht, dagegen zwischen diesem und jenem nicht, etwas toto genere Verschiedenes ist von jener uneigentlichen Ähnlichkeit, welche nach dieser Theorie bestehen muß zwischen der „Idee" und der physischen oder psychischen Wirklichkeit, die in ihr oder durch sie perzipiert und ins Bewußtsein aufgenommen sein soll.

So ist denn in keiner Weise nachgewiesen, daß die Annahme von an sich und nicht bloß „in einem Bewußtsein" existierenden Physischem etwas Widersinniges wäre.

Mit dem Vorausgehenden aber haben wir alles Wesentliche erschöpft, was man als direkten Beweis zugunsten der idealistisch-phänomenalistischen Auffassung des Raumproblems vorbringen kann. Denn bei jenen einschlägigen Argumenten, welche mehr oder weniger offenkundig Empfindung und Empfundenes, Gedanke

und Gedachtes verwechseln, brauchen wir wohl nicht eigens zu verweilen.[1])

§ 12. Es bleibt also bloß der indirekte Beweis für die alleinige Möglichkeit dieser Lösung übrig, d. h. der Nachweis der Unmöglichkeit jeder nicht-idealistischen Auffassung und, falls auch dieser mißlingen sollte, der Versuch zu zeigen, daß die Annahme einer objektiven räumlichen Außenwelt überflüssig und unwahrscheinlich sei.

Doch bevor wir an diese Untersuchungen und zunächst an die Prüfung des indirekten Beweises für die Notwendigkeit der idealistischen Lehre gehen, wird es gut sein, der Alternative, vor der wir dabei stehen, eine möglichst klare und einwandfreie Fassung zu geben. Denn das ist in der bisherigen Literatur kaum jemals und jedenfalls bei der Fassung, welche wir oben bei Kant der Alternative gegeben sahen, nicht geschehen. Ist der Raum — so hieß es dort — etwas (aliquid) Objektives, Reales oder etwas Subjektives, Ideales? Bei dieser Entgegen-

---

[1]) Ebenso nicht bei Paralogismen per aequivocationem wie z. B.: Wir wissen von etwas nur, soweit es Gegenstand des Bewußtseins ist; also ist ein Wissen von einem „Ding an sich" widersinnig. Da ist natürlich nur zuzugeben, daß wir etwas nur dadurch erkennen, daß es Gegenstand des Bewußtseins ist; nicht aber: wir erkennen bloß solches, was nur Gegenstand des Bewußtseins ist, und nur als solches. — Doch wenn wir so manche Argumente für die „Idealität" des Raumes und überhaupt der sog. Außenwelt als offene Paralogismen, die keine ernste Beachtung verdienen, bezeichnen müssen, erfordert es die Gerechtigkeit anzuerkennen, daß auch manche Widerlegungsversuche keine bessere Note verdienen. So z. B. das Argument, daß es darum außer dem mentalen ganz wohl ein wirkliches Sein der Gegenstände müsse geben können, da für denselben Gegenstand auch schon verschiedene Bewußtseinsformen möglich seien. Mag damit gemeint sein, derselbe Vorstellungsgegenstand könne, ohne ein anderer zu sein, in verschiedener Weise vorgestellt werden (in welchem Falle aber erst der Beweis zu führen wäre, daß es derart verschiedene Modi des Vorstellens bei identischer Materie desselben gibt); oder mag das ganz Andere gemeint sein, daß derselbe Reiz durch Wirkung auf verschiedene Vorstellungsvermögen bzw. psychophysische Dispositionen ein anderes Vorstellen und damit einen andern Vorstellungsgegenstand ins Bewußtsein rufen könne (was ohne Zweifel tatsächlich der Fall ist), — in beiden Fällen sieht man nicht ein, wie daraus folgen solle, daß es auch außermentales Sein geben könne. Im zweiten Falle ist es vielmehr schon vorausgesetzt. Im ersteren Falle aber bleibt die Prämisse ganz innerhalb des mentalen Seins, und es fehlt vollständig die Brücke, die hinüberführen soll zum wirklichen (außermentalen) Sein.

setzung wird offenbar supponiert, man habe es mit zwei koordinierten, disjunkten Begriffen zu tun, die einem gemeinsamen Oberbegriff untergeordnet sind. Welches ist dieser Oberbegriff? Was heißt hier aliquid? Nach einer weit verbreiteten Ansicht wäre dies der Begriff Seiendes, Existierendes oder Bestehendes, ens. Einem ens objectivum wird also gegenübergestellt ein ens subjectivum, d. h. ein bloß mental oder immanent Existierendes. Denn sehr allgemein war bisher und stark verbreitet ist auch heute noch die Lehre von einer Immanenz oder mentalen Existenz des Vorgestellten „im Bewußtsein des Vorstellenden", und man spricht auch heute noch von der „Bewußtseinsform von etwas" als einer besonderen Existenzform desselben. Allein ich halte diese Meinung für eine Fiktion und habe die Gründe dafür schon im ersten Band meiner „Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie" (vgl. besonders § 89 ff.) im Wesentlichen dargelegt. Wer dem Vorgestellten als solchem, z. B. dem vorgestellten Taler als solchem, eine besondere Weise oder Form der Existenz im Bewußtsein zuschreibt, den müssen wir fragen, ob es sich dabei um eine andere Weise des Seins des Talers handelt oder um das Sein von etwas Anderem, das bloß äquivok Taler genannt wird, oder um beides zugleich. Man wird wohl antworten müssen, daß es sich nicht um das Erste oder doch sicher nicht um dieses allein handeln könne. Denn sicher ist, daß jedenfalls der „Taler", wie er dem Bewußtsein „innewohnt", kein wirklicher Taler ist. Darum nimmt ihn auch niemand als Bezahlung an. Die Form oder Weise der Existenz des vorgestellten Talers müßte also jedenfalls eine die Sache selbst modifizierende sein. Aber welche andere Seinsweise soll es sein, durch die eine solche Modifikation zustande kommt? Man sagt, der Unterschied des mentalen Seins gegenüber dem wirklichen oder dem Sein schlechtweg sei der, daß, während das Letztere ein Ansich-Sein der Sache sei, das Erstere nur ein Sein für mich oder überhaupt für ein Bewußtsein besage. Allein eben ein solches nur für mich oder für irgendwen Sein steht im Widerspruche mit dem Begriffe des Seins und kann darum nur als eine Fiktion gelten. Seiend heißt, was — soviel an ihm liegt — mit Recht anerkannt werden kann. Und es widerspricht dem Begriffe der Richtigkeit des Anerkennens und des mit Recht Anerkanntwerdenkönnens, daß es nur in bezug auf ein bestimmtes Bewußtsein Gültigkeit habe, für ein anderes

nicht,[1]) daß es nur von einem bestimmten Bewußtsein mit Recht anerkannt werden könne, von einem andern aber nicht. Man müßte also dem „für mich" den Sinn vindizieren, daß die Beschränkung, welche darin ausgesprochen liegt, sich nicht auf die Gültigkeit oder Wahrheit beziehe, sondern auf die Sache oder Materie, die da wahr sein soll. Daß — so müßte man sagen — etwas mir immanent ist, ist für jedermann wahr; aber es ist ebenso wahr, daß es als in einer besonderen Relation zu mir stehend existiert. Allein welche Relation soll dies sein? Daß das bei der Bezeichnung derselben verwendete Bild vom Örtlichen (das „in-mir-Sein", „mir-Innewohnen") doch nur ein sprachliches Bild sei, wird jedermann zugeben. Aber wofür soll es ein Bild sein? Man mag sich wenden und drehen, wie man will, jedenfalls wird von der Beziehung, die da in Wahrheit gemeint sein soll, Unmögliches und Widersprechendes als Leistung verlangt. Der vor mir stehende Schreibtisch z. B. soll als immanenter so vielfach da sein, als Vorstellende da sind, welchen er als vorgestellt immanent ist. Es sollen also aus dem einen Individuum durch die Metamorphose in den Immanenzzustand auf unbegreifliche Weise mehrere Individuen werden, und doch soll es auch wieder dasselbe eine Individuum sein, das hier die Form der Vielheit annimmt. Eines und Vieles zugleich?

Aber nicht geringere Schwierigkeit bereitet die Immanenz eines Universale bei einem allgemeinen Begriffe, z. B. dem des Dreiecks im Allgemeinen. Wenn ich und ein zweiter und ein dritter es denken, müßte es sich nach der Theorie, daß das Bewußtsein von etwas in einer immanenten Existenz desselben in einem Subjekte besteht, so oftmal vervielfältigen und ein individuell anderes und anderes werden, als Subjekte da sind, denen es innewohnt. Aber wie kann es trotz dieser Vervielfältigung und mehrfachen Individualisierung doch ein Universale und dasselbe Universale bleiben? Aber wenn man auch von dieser Vervielfachung, die doch die Einheit, und von dieser Individualisierung, die doch die Allgemeinheit nicht aufheben soll, absieht, ergibt gerade der Blick auf die allgemeinen Vorstellungen eine eklatante Unmöglichkeit für die Lehre von der mentalen Inexistenz des Vorgestellten. Wenn die Vorstellung eines individuellen oder

[1]) Was richtig ist, ist schlechtweg und für jedes Urteilen richtig. Daß alles, was einer urteilt, wahr sei (aber eben nur für ihn), und daß alles falsch sei, sind Sätze gleichen Charakters — Ausfluß des extremsten Subjektivismus.

besonderen Dreiecks die Existenz eines solchen Dreiecks im Geiste besagt, dann muß natürlich auch das Vorstellen des Dreiecks im allgemeinen die mentale Existenz eines allgemeinen Dreiecks besagen, d. h. eines Dreiecks, dem alles zukommt, was von allen Dreiecken gilt, aber nichts von dem, was dem einen im Unterschiede vom andern eigen ist.[1]) Es müßte also in aller Wahrheit das in uns sein, womit Berkeley und Hume die Lehre von den allgemeinen Vorstellungen lächerlich zu machen suchten,[2]) nämlich ein Dreieck, das weder rechtwinklig noch stumpfwinklig noch spitzwinklig sei, von dem aber doch zugleich gelte, daß es entweder das eine oder andere sei (da ja eben das allen Dreiecken zukommt, daß jedes ein besonderes, entweder recht- oder spitz- oder stumpfwinkliges ist).

Und nicht genug! Wer außer dem wirklichen auch ein mentales Objekt annimmt, den müssen wir fragen, welches von beiden im eigentlichen Sinne Objekt genannt werde. Denn daß, da der Sinn hier und dort ein verschiedener ist, nur einer der eigentliche und primäre sein kann, ist ja selbstverständlich. Soll also etwa das immanente das eigentliche Objekt sein und das wirkliche bloß beziehungsweise so genannt werden, wegen seiner Ähnlichkeit mit jenem? Ich glaube, es ist nicht schwer einzusehen, daß diese Annahme unmöglich ist. Denn eigentliches Objekt einer Vorstellung ist doch wohl das zu nennen, was existieren muß, damit ein auf die Vorstellung gegründetes affirmatives Urteil richtig sei. Allein danach wäre, da ein immanentes Objekt stets und bei jeder Vorstellung existiert, jedes affirmative Urteil richtig, und es wäre alles wahr, was jeglicher tatsächlich für wahr hält. Daneben ist es gar nicht mehr nötig daran zu erinnern, daß wir doch manchmal etwas Physisches, manchmal etwas Psychisches anerkennen wollen, während das immanente Objekt (wenn es ein solches gäbe) weder das eine noch das andere sein könnte; ferner daß, wenn ich den vor mir stehenden

[1]) Vgl. Franz Brentano, Aristoteles und seine Weltanschauung. Leipzig 1911. S. 36.

[2]) Ich sage: zu machen suchten. Denn ihre Kritik trifft zwar eben zu gegen Lockes Beschreibung der allgemeinen Vorstellungen und überhaupt gegen die Meinung, die allgemeine Farbenvorstellung z. B. besage: Vorstellung einer allgemeinen Farbe u. dgl., nicht aber gegen die richtige Fassung des zur Erklärung unseres psychischen Lebens ganz unentbehrlichen Vorgangs der Generalisation, die mit dem Abstraktionsprozeß häufig (wenn auch nicht immer) verbunden ist.

Schreibtisch anerkennen will, ich etwas nur einmal Daseiendes anerkennen will, während das immanente Objekt — wie schon früher bemerkt wurde — sovielmal da ist, als es Vorstellende gibt.

Es bleibt also nur die Annahme übrig, daß das wirkliche Objekt im eigentlichen Sinne Objekt genannt werde und das immanente uneigentlich, nämlich weil es Mittel zum Bewußtwerden des wirklichen sein soll. Allein ganz abgesehen davon, ob diese Vermittlung etwas Mögliches und nicht vielmehr eine unmögliche Fiktion sei (worüber schon das früher Gesagte genügt), so ist sie jedenfalls völlig überflüssig. Da das sog. immanente Pferd kein wirkliches Pferd und das sog. immanente Urteilen kein wirkliches Urteilen ist, so kann zwischen dem immanenten und dem wirklichen Objekt jedenfalls nur ein Verhältnis uneigentlicher Ähnlichkeit bestehen, nämlich das Verhältnis ideeller Adäquation oder Konformität, wie ich es schon im ersten Bande meiner „Untersuchungen" genannt habe. Allein ein solches kann auch — ohne Vermittlung eines immanenten Objektes — direkt zwischen dem realen Vorgang des Vorstellens und seinem wirklichen Objekte gegeben sein, falls ein solches existiert. Wenn wir auf Grund dieser Ähnlichkeit sagen, das Objekt sei dem Vorstellenden immanent, so handelt es sich in Wahrheit nur um ein sprachliches Bild, eine Fiktion der inneren Sprachform; nicht anders als wenn man den Portraitierten im Portrait wohnen läßt, dank der Ähnlichkeit zwischen den Konturen und Farben des bemalten Stückes der Leinwand und denjenigen des portraitierten menschlichen Körpers oder Gesichtes. Wie hier alles, was tatsächlich existiert, aufgeht in der farbigen Leinwand und einer wirklichen oder möglichen Ähnlichkeit zu etwas, was wir als dadurch abgebildet bezeichnen, so ist auch beim Vorstellen und beim Bewußtsein überhaupt — wie früher schon bemerkt wurde — in Wahrheit nichts anderes gegeben als ein realer psychischer Vorgang in der Seele, an den sich als nichtreale Folge ein wirkliches oder hypothetisches Verhältnis ideeller Adäquation mit etwas knüpft, was wir sein Objekt nennen. Wir sagen zwar jedesmal, der Vorgang, z. B. das Vorstellen, „habe ein Objekt", — aber das eine Mal eben im Sinne einer wirklichen Korrelation, wozu die Existenz beider Glieder gehört, das andere Mal bloß im Sinne einer hypothetischen Korrelation oder „relativen Bestimmung". Im letzteren Falle ist bloß gefordert, daß von der einen Seite die Bedingung oder das Fundament gegeben sei, wodurch jene (begründete) Relation

einer ideellen Konformität fundiert sein konnte, derart, daß, sobald auch das andere Fundament hinzutritt, die Korrelation notwendig vorhanden ist. Indem man diesen Doppelsinn von Objektsbeziehung übersah, wonach, wenn man sagt, jede Vorstellung habe ein Objekt, dies manchmal nur im Sinne einer relativen Bestimmung gemeint ist und gemeint sein kann, kam man — da hier ein wirkliches Objekt fehlt und man doch eine Objektsbeziehung im Sinne einer Korrelation unentbehrlich glaubte — zur Fiktion eines immanenten Korrelats für das Vorstellen.

Diese Unterscheidung zwischen einem Objektsverhältnis in dem eben ausgeführten einen und andern Sinne löst auch alle Aporien, wodurch man verführt wurde zu meinen, ein Objekt ohne Subjekt sei widersinnig. Wie dem Vorstellen die Beziehung zum Objekt, so kommt eben auch den vorgestellten Gegenständen das Vorstellungsgegenstand- oder Objekt-Sein oft nur im Sinne einer relativen Bestimmung zu. „Ein gewisses X oder Y ist Vorstellungsgegenstand" heißt oft bloß: wenn und so oft ein gewisses Vorstellen gegeben ist, steht das X oder Y notwendig in einem Verhältnis des Vorstellungsobjekts zu ihm.

Berkeley setzt — wie wir schon wissen — fälschlich voraus, daß es zum Begriffe der Farben, Töne, Figuren, Bewegungen usw. gehöre, Objekte eines Bewußtseins zu sein im Sinne eines Korrelates. In Wahrheit könnte es bestenfalls im Sinne einer relativen Bestimmung gelten. Diese einfache Unterscheidung hätte ihn vor dem Irrtum bewahrt, es für selbstverständlich zu halten, daß nichts derartiges in Wirklichkeit existieren könne, und daß die Annahme einer vom Bewußtsein unabhängigen Außenwelt in sich widersinnig sei.

Ich sagte: es liege bestenfalls im Begriffe der Farben, Töne usw., Vorstellungsobjekte zu sein im Sinne einer relativen Bestimmung. Noch besser würde man sagen, es sei ein notwendiges Proprium ihres Begriffes, nicht ein Element, das in ihrem Begriffe selbst liegt. Die Begriffe: Farbe, Ton usw. werden durch Imperzeption gewonnen. Der Begriff „Gegenstand"*) dagegen durch Reflexion auf ein psychisches Verhalten (speziell das Vorstellen) und das,

*) Marty gebraucht hier und anderwärts den kürzeren Ausdruck „Gegenstand" oder „Objekt" statt des umständlicheren „wirklicher oder hypothetischer Vorstellungsgegenstand", obwohl er selbstverständlich wußte, daß häufig „Objekt" oder „Gegenstand" im Sinne von „Ding", „Sache", „Sachverhalt", oder auch für: „Etwas" verwendet wird.

was ihm ideell entspricht oder entsprechen kann. Berkeley gibt — wir bemerkten dies oben schon — wenigstens bezüglich unserer psychischen Tätigkeiten und ihres Trägers (des Geistes) zu, daß ihr Sein nicht mit dem Immanentsein identisch sei, oder, in unserer — durch die Tatsachen besser gerechtfertigten — Sprache ausgedrückt, daß „Objekt-eines-Bewußtseins-Sein" im Sinne eines Korrelats und im Sinne einer relativen Bestimmung nicht denselben Begriff bedeute. Daraufhin argumentierten wir, wenn dies bei psychischen Objekten (dem Sehen, Hören und ihrem Träger) gelte, so gelte es mit demselben Rechte bei physischen (wie Farben, Gestalten usw.). Wir müssen aber hinzufügen, bezüglich der psychischen Vorgänge gelte, daß es ein Proprium ihres Wesens bildet, notwendig wirkliches Korrelat eines auf sie gerichteten (sekundären oder inneren) Bewußtseins zu sein (nur daß ihr Wesen nicht selbst darin besteht und aufgeht), während den Begriff des Physischen (wie der Farben, Gestalten usw.) bloß das als notwendiges Proprium begleitet, möglicher Gegenstand eines Bewußtseins zu sein. Aber nochmals sei betont, daß es sich bei jener ideellen Adäquation überall um ein Verhältnis sui generis handelt, welches mit der gewöhnlich sog. Ähnlichkeit oder Gleichheit (wie sie zwischen Farbe und Farbe oder zwischen Zorn und Zorn besteht) nur äquivok und um einer gewissen Analogie willen den Namen teilt; ferner daß, wie eine solche ideelle Adäquation möglich ist zwischen dem Zorn meines Nachbarn und meinem auf diesen Zorn bezüglichen Vorstellen, so auch zwischen einer Bewegung oder Figur und dem darauf gerichteten Bewußtsein.

Weg also mit der Entgegensetzung eines ens objectivum et reale — und eines subjectivum et ideale! Wenn — wie es hier offenkundig der Fall ist[1]) — unter ens ideale ein sog. bloß im Bewußtsein Existierendes, eine bloße Erscheinung gemeint ist, so ist dies in Wahrheit kein ens, kein Seiendes.[2]) Sowenig ein hölzernes Pferd ein Pferd ist, ebensowenig ist ein sog. ens ideale

[1]) Ich vergesse durchaus nicht, daß der Terminus „ideal" vieldeutig ist und man unter „idealen Gegenständen" nicht immer Phänomene versteht. Auf einen Idealismus mit anderer Bedeutung des Terminus „Idealität" kommen wir später zu sprechen.

[2]) So hat es natürlich auch keinen Sinn zu sagen, die Erscheinungen (z. B. die Töne, die Farben usw.) seien das unmittelbar Gegebene, Erlebte u. dgl. Gegeben und Erlebnisse sind hier in Wahrheit nur die Vorstellungen, nicht was in ihnen erscheint, wenn es auch vermöge eines instinktiven, blinden Dranges für gegeben, d. h. für seiend gehalten wird.

ein ens. Wie dort „hölzern", so ist hier „ideale" ein modifizierendes Beiwort, das den Sinn des Hauptwortes gänzlich ändert bezw. aufhebt. Ens ideale ist nicht besser als ens non ens.

§ 13. Vaihinger stellt im Kant-Kommentar (S. 135) statt der Gliederung: Ist der Raum aliquid objectivum et reale oder aliquid subjectivum et ideale usw.? auch eine andere als möglich auf und erwähnt, daß sie von manchen als die bezeichnet werde, welche Kant vorgeschwebt habe, nämlich:

I. **Sind Raum und Zeit etwas Subsistierendes?**
II. **Sind sie nur etwas Inhärierendes?**
 A. Inhärieren sie den Dingen an sich?
  α) als Eigenschaftsbestimmungen?
  β) als Verhältnisbestimmungen?
 B. Inhärieren sie dem Subjekte?

Auch diese Gliederung enthält etwas Schiefes, das durch unsere obigen Ausführungen offenkundig geworden ist. Unmöglich können „Inhärenz am Dinge an sich", die allein wahrhaft Inhärenz genannt zu werden verdient, und „Inhärenz im Subjekte" als koordinierte Glieder eines gemeinsamen Oberbegriffes gelten. Mit „Inhärenz im Subjekte" kann ja eben nichts anderes als die sog. intentionale oder mentale Existenz gemeint sein, und diese ist kein wahres Inhärierend-Sein, weil überhaupt kein wahres Sein. Einen gemeinsamen Oberbegriff für diese höchst äquivok so genannte und die eigentliche Inhärenz gibt es nicht, sondern nur einen gemeinsamen (äquivoken) Namen. Mit ebensoviel Recht könnte man die Bücher einer Bibliothek einteilen in gebundene, ungebundene und solche, die bloß im Wunschbuche stehen.

Ich bin ausführlicher bei dem Nachweis der fiktiven Natur des sog. immanenten Objektes oder der Lehre von der Existenz oder dem Bestand von „Erscheinungen" verweilt, weil dies eine äußerst ergiebige Quelle von schiefen Behauptungen und bodenlosen Theorien in der Erkenntnislehre und Metaphysik ist und nicht bloß für die Lösung des Raumproblems verhängnisvoll war. Entzieht doch die Zerstörung dieses fiktiven Glaubens, als ob die „Erscheinungen" im Sinne des bloß Immanenten irgendwie existierten, als ob sie Gegenstand der Erfahrung und Perzeption wären und sein könnten, als ob ihnen — wozu man dann, um die Verwirrung bis zum Äußersten zu führen, infolge von Verwechslung der Begriffe Sein und Realität weiter auch noch geschritten ist — Realitätscharakter („empirische Realität") und die Propria des Realen: Wirkungsfähigkeit usw. zuzuschreiben wären, dem ganzen System der theoretischen Philosophie Kants den Boden.[1])

[1]) Freilich sind im Lichte des Gesagten auch manche Angriffe auf Kant hinfällig. So, wenn Wundt argumentiert, Kants Antinomien müßten,

§ 14. Kant will gegenüber den skeptischen Angriffen Humes auf die Erfahrungswissenschaften die Möglichkeit solcher, d. h. die logische Berechtigung von Erfahrungsschlüssen dartun, indem er eine apriorische Basis für dieselben aufzeigt oder aufzeigen zu können glaubt, die aber anderer Art sein soll, als was man bisher einzig zum Bestande unserer apriorischen Erkenntnisprinzipien rechnete. Er hatte bei diesem Geschäfte die Überzeugung gewonnen, daß in Wahrheit auch die obersten Grundsätze der Mathematik (der Arithmetik sowohl als der Geometrie) diesen, von Kant entdeckten, Charakter hätten, daß sie nicht — wie man früher glaubte — analytische, sondern synthetische Sätze (a priori) wären. Aber während er die Möglichkeit der ersteren, deren Eigenart man bisher bei allen apriorischen Prinzipien gegeben glaubte, für etwas Selbstverständliches hält, ist ihm die Möglichkeit der letzteren ein schwerwiegendes Problem aller Wissenschaftslehre, das — nach seiner Meinung — den Früheren nur deshalb entging, weil ihnen die wahre Eigenart dieser Sätze, welche die Grundlage aller Wissenschaften bilden, verschlossen blieb. Die Lösung für die gestellte Frage, welche den Hauptgegenstand seiner Kr. d. r. V. bildet, findet Kant nur in der Annahme, daß nicht — wie man bisher allgemein glaubte — ein richtiges Urteil nur dadurch zustande kommen könne, daß es selbst sich nach seinem Gegenstande richte, sondern auch dadurch, daß umgekehrt dieser sich nach unserem „Erkenntnisvermögen" richte.[1] Eben dies treffe zu bei den synthetischen „Erkenntnissen a priori", und sei seinerseits nur möglich, indem diese Erkenntnisse auf solches, was unsere „Erscheinung" und durch unser Erkenntnisvermögen als Erscheinung gesetzt ist, ein-

---

wenn sie vom Wirklichen gelten, auch vom Idealen, d. h. hier von den Phänomenen, gelten. Auch diese müßten also jene Widersprüche aufweisen. Es ist natürlich zu entgegnen, eine analoge Schwierigkeit, wie sie Kant gegen den wirklichen Raum und die wirkliche Zeit aus den Antinomien ableitet, ergäbe sich für die Phänomene bloß, wenn diese eine Art Existenz hätten. Diese haben sie aber nicht. Was existiert, sind unsere Vorstellungen, und ein Widerspruch in dem Vorgestellten ist kein Widerspruch in einem Sein! Es kann höchstens die Frage sein, ob und inwieweit auch Anschauungen Absurdes zeigen können, um — da Kant uns eine reine Raum- und Zeitanschauung zuschreibt — daraus ad hominem gegen ihn zu argumentieren.

[1]) Besser: nach unserem Urteils- und Vorstellungsvermögen; denn ein blindes Urteilen wird — wie schon früher betont — nur mißbräuchlich „Erkenntnis" genannt.

geschränkt und jedes Unterfangen, sie darüber hinaus auf Transzendentes auszudehnen, ein für allemal aufgegeben werde.

Wir sehen jetzt, daß ebenso radikal, wie Kant diese Forderung aufstellt, wir — nach der Natur der Sache — seinem Unternehmen jeden Erfolg absprechen müssen. Bloße Erscheinungen, d. h. was nur die sog. mentale Existenz im Bewußtsein hat, besitzen in Wahrheit gar keine Existenz. Was nicht ist, kann auch nicht Gegenstand eines richtigen affirmativen Urteils sein — und um affirmative Urteile soll es sich ja nach Kant bei den synthetischen Urteilen a priori handeln.

Danach ist auch zu beurteilen, was die Anhänger Kants gegen unsere Auffassung seiner Lehre von der Apriorität der Raumanschauungen (und der Kategorien) einwenden, indem sie sagen, es handle sich bei Kant nicht — wie wir es darstellten — um ein psychologisches oder genetisches Apriori (ein Angeborensein, das vielmehr Kant selbst abgelehnt habe), sondern um ein logisches.

Was zunächst Kants eigene Äußerungen betrifft, so hat schon Vaihinger darüber Genügendes gesagt, nämlich daß man im besten Falle sagen könne, er habe stellenweise das Apriori im Sinne einer idea innata abgelehnt. Uns interessiert aber weit mehr die Frage, ob und wiefern er es von seinem Standpunkte ablehnen konnte, und ob und in welchem Sinne hier der Natur der Sache nach von einem logischen Apriori die Rede sein kann, das nicht entweder den fundamentalsten Ansichten Kants diametral zuwiderläuft oder aber überhaupt und von vornherein fiktiv ist. Das Erstere gilt, wenn es sich um ein logisches Apriori in strengem Sinne (und in klarem Gegensatz zu einer bloßen „psychologischen" Nötigung) handeln soll, womit nichts anderes gemeint sein kann als: apriorische Evidenz von Urteilen. Da ist nun erstlich zu sagen, daß Kant — er meint ja damit eine wichtige Entdeckung gemacht zu haben — von einem Apriori auch bei bloßen Vorstellungen spricht (bei Anschauungen und bei Begriffen), wo von Evidenz keine Rede sein kann. Und fürs zweite, wo bei ihm im Zusammenhang mit seinen sog. apriorischen Anschauungen und Begriffen auch von apriorischen Urteilen die Rede ist, da sollen es synthetische Urteile a priori sein, denen man ihre Richtigkeit nicht ansieht, bei denen also nach diesem eigenen Geständnis Kants von einem logischen Apriori im eigentlichen Sinne, d. h. von apriorischer Evidenz, ex supposito nicht gesprochen werden soll und kann.

Ich sagte, bei Vorstellungen könne schon darum von einem logischen Apriori nicht im eigentlichen Sinne die Rede sein, weil dem Vorstellen niemals Evidenz irgendwelcher Art zukommt. Hier kann also von vornherein der Ausdruck „logisches Apriori" nur etwa in jenem uneigentlichen Sinne verstanden sein, in welchem man einer Vorstellung u. U. auch apriorische Gültigkeit zugesprochen hat. Aber was soll und kann damit gemeint sein? Gültigkeit ist nur ein anderer Name für Wahrheit oder Richtigkeit. Auch sie kommt im eigentlichen und primären Sinne nur Urteilen, nicht Vorstellungen zu. Aber während es gar keinen Sinn hat, den Begriff und Namen „Evidenz" auf Vorstellungen zu übertragen, ist dies bezüglich der Wahrheit oder Gültigkeit nicht ebenso unstatthaft. Vielmehr kann man beziehungsweise — eben in Beziehung auf ein wahres oder gültiges (affirmatives) Urteil — auch die ihm zugrunde liegende Vorstellung wahr oder gültig nennen. Die Vorstellung ist danach gültig zu nennen, wenn das Urteil, welches ihren Gegenstand für wirklich nimmt, gültig oder wahr ist; also wenn es sich um eine Vorstellung handelt, der ein wirklicher Gegenstand entspricht. — Wann kann man demnach folgerichtig von einer a priori gültigen Vorstellung reden? Ich antworte: Wenn der Terminus „a priori" dabei in dem heute (und schon seit Hume) üblichen Sinne genommen wird, so besagt er — wie schon bemerkt — von gewissen Urteilen, daß ihre Wahrheit oder Gültigkeit unabhängig von der Erfahrung einleuchte. Wenn man nun im Anschlusse an diesen heute üblichen Sprachgebrauch auch noch von einer a priori gültigen Vorstellung spricht, so kann damit nur eine solche gemeint sein, in bezug auf welche das Urteil, daß ihr ein wirklicher Gegenstand entspreche, unabhängig von der Erfahrung einleuchtet oder a priori gesichert ist.

Oder sollen wir, wenn von einer „a priori gültigen" Vorstellung die Rede ist, an den alten Sinn des Apriori denken? Auch da war — nicht anders als beim heute üblichen Sinn — primär und eigentlich nur bei Urteilen oder Wahrheiten von a priori und a posteriori die Rede. Aber das Apriori bezog sich auf die natürliche Priorität der betreffenden Wahrheiten, auf das Verhältnis von Grund und Folge zwischen ihnen. Danach hieß eine Wahrheit a priori bewiesen, wenn sie aus ihrem Grunde abgeleitet wurde, gleichviel ob diese Grundwahrheit selbst ein Erfahrungssatz sei (wie etwa das Newtonsche

Gravitationsgesetz, das den Grund enthält für die Keplerschen Gesetze), oder ob sie unabhängig von der Erfahrung einleuchte (wie die Grundsätze der Mathematik). Ist nun speziell eine gewisse, affirmative Wahrheit so aus ihrem natürlichen Prius bewiesen, dann kann auch die ihr zugrunde liegende Vorstellung — von der ja offenbar gilt, daß ihr ein Gegenstand in Wirklichkeit entspricht — auch in besonderem Sinne als a priori gültig bezeichnet werden. Die Wirklichkeit ihres Gegenstandes ist aus ihrem Grunde dargetan.

Aber ob man nun so unter der apriorischen Gültigkeit einer Vorstellung die „durch Ableitung aus ihrem Grunde" oder die durch eine „Erkenntnis unabhängig von der Erfahrung" gesicherte Existenz ihres Gegenstandes verstehen mag — eines ist sicher: Kant kann seinen „apriorischen" Anschauungen und Kategorien nicht ein „logisches" oder Gültigkeitsapriori in einer dieser Bedeutungen beigelegt haben. Denn was auch sonst für weitgehende Interpretationskünste angewendet werden mögen, um für recht Verschiedenes und oft ganz Entgegengesetztes die Autorität seines Namens ins Feld führen zu können,[1] das wird wohl niemandem beifallen zu lehren: er habe der Raumvorstellung in dem Sinne „logische Apriorität" zugeschrieben, daß er die Existenz eines wirklichen und nicht bloß phänomenalen Raumes für a priori (in einer der obigen Bedeutungen) gesichert gehalten hätte. Das sog. logische Apriori, das Kant von der Raumvorstellung (und überhaupt von seinen „apriorischen" Formen) gelehrt haben soll, könnte sich also nur auf den phänomenalen Raum usw. beziehen. Was kann dann damit gemeint sein?

Nun, wir hören es in allerlei Wendungen unermüdlich wiederholen: Nach Kant hätten die Sätze der Geometrie und die ihnen zugrunde liegende Vorstellung des Raumes (das Analoge soll natürlich von den Kategorien und den darauf beruhenden synthetischen Sätzen a priori gelten) apriorische Gültigkeit, weil wir ihre Gegenstände selbst machen, weil sie unser Produkt und in diesem Sinne de notre propre fond geschöpft seien. Von solchen Gegenständen, die „sich nach uns richten", könnten wir natürlich

[1]) Das Schicksal der Werke Kants, insbesondere der Kr. d. r. V., erinnert ja schon sehr an dasjenige, welches man einst der Bibel in dem Distichon nachsagte:

Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque:
Quaerit et invenit dogmata quisque sua.

a priori und unabhängig von aller von außen kommenden Erfahrung aussagen, was wir selbst in sie gelegt usw. usw. Es ist also das sog. Apriori, das wir schon kennen, und das nur auf Grund der Fiktion einer Existenz der immanenten Gegenstände als ein auf diese bezügliches und in diesem Sinne logisches und erkenntnis-theoretisch sowie transzendental bedeutungsvolles angesehen, im Grunde aber nur durch jene Fiktion psychologisch gehalten wird. Diese fundamentale Fiktion, welche die Basis des spezifisch Kantschen Idealismus bildet, ist auch sein fundamentales Gebrechen, das keine schönen Namen, weder von einem angeblich „logischen Apriori", noch von einem System des „kritischen" Idealismus verdecken.[1] Auch die Detailfragen der Ausführung dieses Systems — obwohl gerade darüber viele Bände, ja, man kann wohl sagen, eine ganze Bibliothek in historischem und kritischem Interesse geschrieben worden ist — sind von untergeordneter Bedeutung gegenüber der Tatsache, daß die Basis grundverfehlt ist. Denn dieser Grundfehler bleibt in gleicher Weise irreparabel, ob nun bei dem Gebäude, das auf solcher Basis aufgeführt wurde, besseres oder schlechteres Material verwendet worden ist. Ich meine, ob bei jener Lehre von einer angeblichen Schöpfung von Gegenständen, welche zwar Gegenstände eines richtigen und wahren Anerkennens sein, aber doch nur durch die Spontaneität unseres Bewußtseins geschaffen werden sollen, mehr oder weniger wirkliche und rechtmäßige Begriffe und an die Erfahrung anknüpfende Hypothesen oder aber vielmehr nur Worte und populäre sprachliche Bilder oder wenigstens durch Verwechslungen (infolge von Äquivokation) getrübte Vorstellungen und fiktive oder

[1]) Daß bei Kant dieses System als mystische Reaktion auftrat (vgl. Franz Brentano, „Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand". Stuttgart 1895.) gegenüber einer kritischen Periode seines eigenen Denkens, macht es nicht selbst zu einem „kritischen". Man weiß ja, daß der berühmte Autor, durch Hume aus seinem dogmatischen Schlummer aufgeweckt, eine Zeitlang die revolutionäre kritische Auflehnung des englischen Skeptikers gegen die frühere Metaphysik und Erkenntnistheorie mitmachte, dann aber jene Restauration des Wissensgebäudes auf der Basis der Fiktion von Wissensgegenständen, die sich nach uns richten und von der Spontaneität unseres Anschauungs- und Denkvermögens geschaffen sein sollten, versuchte. Daß diese Restauration auf eine revolutionäre und zum Teil berechtigt kritische Periode folgte, kann für sie selbst nur etwa den rein historisch zu verstehenden Namen einer „nachkritischen", nicht den sachlichen und Ehrennamen einer „kritischen" und des „Kritizismus" begründen.

mindestens unklare (wenn auch für viele ganz plausibel klingende) Theorien verwendet sind oder nicht.[1])

Viel wichtiger ist es, dem vielstimmigen Chor gegenüber, der uns immer und immer wieder und in allen Tonarten das

---

[1]) Ich meine natürlich die Rede von einem sog. „Stoff" oder einem passiven Element und einer „Form" oder einem Element der Spontaneität in der Erkenntnis, die Fassung des Ersteren als eines Mannigfaltigen, die der Zweiten als einer Ordnung, Synthesis oder Einheits- und Verknüpfungsform desselben, und die Scheidung des formalen Elements oder der sog. Spontaneität in Formen der Anschauung und solche des „Verstandes" oder Urteilsvermögens (die Kategorien), sowie die Lehre von den Schemata, welche bei der Anwendung der Kategorientafel auf die Anschauungen (und konsequenter Weise auch analoger Zeichen, welche zwischen den Anschauungsformen und dem bloßen Stoff derselben) zu vermitteln hätten usw. usw.

Ich sage: Es ist für die Beurteilung des ganzen Systems nur von untergeordnetem Wert, wieviel von diesen Gedanken aus brauchbarer psychologischer Beobachtung stamme und wieviel Sache bloßer (aprioristischer) Konstruktion im Interesse der vermeintlichen Erklärung des Weltbildes als einer durch uns geschaffenen Gesetzmässigkeit sei.

Auch die Frage halte ich für nebensächlich, welche neuerdings Gegenstand der Diskussion geworden ist, ob jene Kantsche vermeintliche „Erkenntnis von Gegenständen, die bloß Erscheinungen sein sollen" im Sinne Kants teils „vor" der Sinnlichkeit teils „vor" dem Verstande gelte, oder ob es nicht mehr im Kantschen Sinne sei, statt von „zwei Stämmen der Erkenntnis" zu sprechen, besser zu lehren, daß auch Raum und Zeit in Wahrheit „Kategorien" seien, und daß nur der „Verstand" das Prinzip der Ordnung und Gesetzmäßigkeit für das „Mannigfaltige der Erfahrung" bilde. Ich sage: Die Entscheidung der Frage habe wenig oder keinen Wert, wenn die Rede von einem „vor" der Sinnlichkeit oder „vor" dem Verstande-Gelten den Sinn hat, welchen Kant und seine Anhänger damit verbinden, nämlich den eines Wirklich- und Wahrseins von Gegenständen nur für das Bewußtsein (oder für eine Form oder Stufe desselben). Redet man aber von einem „Vor dem Verstande" im Sinne eines Forums, das über Wahrheit oder Unwahrheit entscheidet, und versteht man unter dem vieldeutigen Terminus „Verstand" (womit ja bald das Begriffs-, bald das Urteilsvermögen, bzw. das begriffliche Denken und Urteilen, bald wieder speziell das Vermögen zu einsichtigem Urteilen, bzw. dieses Urteilen selbst gemeint ist) nur dieses Letztere, die Einsicht, dann ist zu sagen, daß sie allerdings ein Forum, ja das einzige Forum ist, dessen Spruch uns eine Gewähr für die Wahrheit und Wirklichkeit des Geurteilten bietet. Vom Verstande im Sinne der Einsicht gilt, daß er und er allein uns in zuverlässiger Weise ins Reich der Wirklichkeit oder der wirklichen Gegenstände und der in und unter ihnen herrschenden Gesetzmäßigkeit hinüberführt, aber nicht indem er sie schafft, so daß sie sich nach uns und unserem Urteil richteten, sondern strikte im Gegenteil dazu so, daß er dieses Urteil eben als ein solches kundgibt, das sich nach den Gegenständen richtet und dadurch wahr ist.

Lied vorsingt von der transzendentalen Idealität, aber „empirischen Realität" der Gegenstände unseres „Wissens", unentwegt zu wiederholen, daß diese sog. empirische Realität von Gegenständen, d. h. ihr Dasein als bloßer Erscheinungen „in der Erfahrung" oder in den „Formen" der Anschauung sowie des Begriffs- und Urteilsvermögens in Wahrheit kein Dasein, sondern eine bloße Fiktion der inneren Sprachform, eine bildliche Redensart ist; ferner daß, wenn z. B. der Raum bloß als Gegenstand der Anschauung, die Substanzen und deren Wechselwirkung bloß als Gegenstand des „Verstandes" gegeben sein sollen, dies nur heißen könnte, es sei ein Vorstellen und Urteilen von bestimmter Beschaffenheit in uns wirklich, so sicher als wenn ein Flügelpferd als gemalt existiert, damit nur gesagt ist, daß ein Stück farbiger Leinwand von bestimmter Beschaffenheit, nicht daß ein Flügelpferd existiert. Nur von dem, was ist, können wir ein positives Wissen haben.

Kant hat sich — wie man weiß — etwas darauf zugute getan, daß, während z. B. Berkeley bloß erzähle, wie das Bewußtsein die Vorstellungen verknüpfe, er (Kant) zeige, wie es sie verknüpfen müsse. Damit ist offenbar nicht eine psychologische Nötigung zu den betreffenden Vorstellungsakten gemeint, die ja auch ein Hume zugeben würde,[1]) sondern Kant meint, eine notwendige Verknüpfung im Seienden, in den Gegenständen aufgezeigt zu haben. Wie denn auch — wir hörten es schon — seine Anhänger betonen, sein Apriori habe keine bloß psychologische, sondern eine logisch-erkenntnistheoretische oder transzendentale Bedeutung, es zeige die Möglichkeit objektiver, d. h. allgemein und notwendig geltender Verknüpfungen und damit einer Wissenschaft. Allein eben diese stolze Zuversicht Kants und seiner Anhänger ruht nur auf der Fiktion, daß den bloßen Erscheinungen ein Sein zukomme, und daß, was in ihnen verknüpft erscheine, verknüpft sei. Wer diese Fiktion als solche erkennt, der sieht klar, daß Kant in Wahrheit keinen Schritt über Hume hinausgekommen ist. Denn wenn z. B. der Raum und die ihn erfüllende Körperwelt nur — wie man sich ausdrückt — „als Erscheinung existiert", so existiert in Wahrheit nur ein

[1]) Ob der Drang zur Vorstellungsverknüpfung Wirkung einer erworbenen Gewohnheit oder eines angeborenen Instinktes sei, macht für seinen logischen Wert offenbar keinen Unterschied.

sie Vorstellendes, und, was wir an Gesetzmäßigkeit von Verknüpfungen erkennen, kann sich dann auch nur auf die einzigen wirklichen Gegenstände, welche uns gegeben sind, nämlich auf die Vorstellungsakte, beziehen. Ich sage: was wir von gesetzmäßigen Verknüpfungen erkennen. Eine gesetzmäßige direkte Verknüpfung der Empfindungen unter sich erkennen wir ja nicht. Kant hat so wenig eine solche aufgezeigt als irgendjemand vor oder nach ihm. Die Entdeckung der sog. Gesetze der Ideenassoziation und so auch anderer empirischer Regelmäßigkeiten in der Sukzession unserer psychischen Vorgänge ist ja nicht sein Werk. Dabei war der Wissensbestand, den Hume und Berkeley gelten ließen, — wie immer er skeptisch eingeschränkt erscheint gegenüber dem, was frühere Metaphysiker für gesichert hielten — überhaupt erheblich größer, als er bei Kant tatsächlich gegeben wäre, wenn er mit seinen Aufstellungen Recht hätte. Denn danach würde ja auch die Mathematik auf synthetischen Urteilen a priori beruhen. Hume aber läßt ihren analytischen Charakter noch unbeanständet. Bei Berkeley kommt dazu auch noch die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Psychologie (sowie die Gotteserkenntnis); nach Hume aber besitzen wir wenigstens eine assertorische Erkenntnis unserer eigenen psychischen Erlebnisse, während bei Kant das eine und das andere verloren geht. Einsichtige Erfahrungsschlüsse sind ja nach ihm so wenig wie nach Hume möglich. Denn die Kantschen synthetischen Urteile, auf denen, wie die Mathematik und wie die Naturwissenschaft, so auch die Psychologie beruhen soll, sind nicht einsichtig und somit auch alles, was auf sie gebaut ist, kein Wissen im eigentlichen Sinne. Ferner die innere Erfahrung, welche noch Hume und Berkeley für unmittelbar sicher halten, soll nach Kant — wie wir wissen — auch nur „Erscheinungen" zeigen, und da das sog. phänomenale Sein sich uns als eine Illusion erwiesen hat, wären wir also auf Grund der Kantschen Aufstellungen zum vollen Illusionismus geführt. Da die Rede, ein X oder Y „erscheine" oder „existiere im Bewußtsein", nur eine bildliche Redensart dafür sein kann, daß bloß jenes Bewußtsein wirklich existiere, so existiert, wenn auch dieses nicht existiert, in Wahrheit gar nichts. Für die Erfahrungsschlüsse entschwindet also neben der apriorischen auch gänzlich die empirische oder tatsächliche Basis, welche Hume noch stehen gelassen hatte.

§ 15. Aber wie für die Metaphysik überhaupt, so ist es auch speziell für die Raumfrage wichtig, die sog. mentale Existenz oder Existenz als Erscheinung klar als Fiktion zu erkennen. Was für eine Art von Realität kommt dem Raume zu? So fragte man sich schon vor Kant vielfach (so z. B. Euler). Darauf glaubte der „kritische“ Philosoph die alles befriedigende Antwort zu geben mit den Worten: nicht die absolute, aber eine empirische oder subjektive Realität, die Realität einer Erscheinung. Gar mancher hat sich seither mit Hilfe dieses gefälligen Wortes über die paradoxe Härte, die sonst die idealistische Ansicht vom Raume auch für ihn gehabt hätte, hinweggetäuscht, indem es ihm so schien, als sei damit dem Raum doch nicht jede Seinsform oder Seinsstufe oder jeder Realitätscharakter — oder wie man sich hier sonst zweideutig auszudrücken pflegt — aberkannt.

So, unter anderen, besonders deutlich bei Lotze. Es schwebt ihm unverkennbar als versöhnend und beschwichtigend der Gedanke vor, die Leugnung der Objektivität des Raumes sei doch keine Leugnung desselben schlechtweg; es handle sich nur um eine besondere Weise der Wirklichkeit, die ihm zugesprochen, während ihm eine andere allerdings abgesprochen werde. Dieser Trost, der in Wahrheit auf eine Selbsttäuschung hinausläuft, konnte so ein Hindernis bilden für die scharfe und klare Lösung des Problems wie schon für die klare und scharfe Stellung und Formulierung desselben. Alledem machen wir ein Ende, indem wir, statt bildlich beim Raume von einem subjektiven oder phänomenalen und von einem objektiven oder wirklichen Sein zu reden, unzweideutig fragen: Entspricht der Raumvorstellung eine Wirklichkeit, welche selbst den Namen Raum verdient, oder ist dies nicht der Fall? Kurz, an die Stelle der Gliederung: aliquid objectivum — aliquid subjectivum, welche fälschlich wie eine Gliederung des Seienden lautet, hat eine Gliederung der Vorstellungen in Hinsicht auf ihren transzendentalen Charakter zu treten.[1])

---

[1]) Auch wenn man sagen würde, bei der Gliederung: aliquid objectivum-aliquid subjectivum sei eben nicht ens als Oberbegriff zu denken, sondern das aliquid sei als „Gegenstand“ zu interpretieren, so kann es nur im Sinne eines wirklichen oder möglichen Gegenstands einer Vorstellung gemeint sein, und eine Klassifikation der „Gegenstände“ in diesem Sinne, d. h. des Vorstellbaren, ist — klarer ausgedrückt — eben eine Klassifikation der Vorstellungen in bezug auf ihren transzendentalen Charakter.

§ 16. Es entsteht also — um es zu wiederholen — im Folgenden für uns die Aufgabe zu prüfen, wie es sich mit der Möglichkeit und vorgängigen Wahrscheinlichkeit sowohl als mit dem Erklärungswert der Hypothese verhalte, daß die Raumanschauung nicht einen bloß vorgestellten Gegenstand hat, sondern daß ihr eine Wirklichkeit entspricht, welche selbst den Namen Raum verdient. Da haben wir es zunächst und vor allem eben mit den Gegnern zu tun, welche — wie schon angedeutet wurde — die letztere Annahme geradezu für unmöglich erklären, indem sich zeige, daß es unter den Begriffen, in die das Wirkliche zerfalle, keinen gebe, unter den der Raum fallen könnte. „Spatium" — so sagt Kant schon in der Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis — „non est aliquid objectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subiectivum et ideale".

Doch haben wir damit die Tafel der möglichen Ansichten wirklich erschöpft? Jedenfalls schien sie Kant und den Forschern vor ihm vollständig und lückenlos zu sein. Wie schon vorhin angedeutet, hält Kant (wie aus zahlreichen Stellen der Kr. d. r. V. und der Dissertation von 1770 hervorgeht) das Folgende für ein vollständiges Schema der möglichen Antworten auf die Raum- (und Zeit-) Frage. Sind Raum (und Zeit)

I. aliquid objectivum et reale oder

II. aliquid subjectivum et ideale? Wenn das erstere, sind sie

A. selbst Substanzen (substantia) oder

B. etwas den Substanzen Inhärierendes:

α) als (absolute) Eigenschaftsbestimmungen (accidens) oder

β) als (relative) Verhältnisbestimmungen (relatio)?

Es ist klar, daß es gegenüber diesem indirekten Argument für die bloße Phänomenalität des Raumes bloß ein Entrinnen gibt, wenn entweder doch eines der eben aufgezählten Glieder der Disjunktion als Klassenbegriff auf den Raum Anwendung findet, oder aber wenn man darin geirrt hat, daß diese Aufzählung der Klassen des Wirklichen für vollständig genommen wurde, während sie es vielleicht nicht ist. Die erstere Möglichkeit, daß der Raum doch unter einen der angeführten Klassenbegriffe des Wirklichen falle, ist — wie sich leicht zeigen läßt — als zurückgewiesen zu betrachten.

Vor allem gilt dies von der Ansicht, daß der Raum nichts anderes sei als die Ordnung des Nebeneinander, also etwas bloß Relatives. Die Relation des Nebeneinander ist eine besondere Weise der Verschiedenheit, also so gut wie etwa die Farbenverschiedenheit eine begründete Relation, welche gewisse absolute Bestimmungen als Fundamente voraussetzt. Wie diese Fundamente bei der Farbenverschiedenheit absolute Qualitäten sind, so sind es bei der örtlichen Verschiedenheit, dem Nebeneinander und der Entfernung, absolute Orte. Wir werden später (S. 88 Anm. 1) sehen, was so leicht dazu verführt, diese absoluten örtlichen Bestimmtheiten der Körper, und so auch die absoluten Bewegungen, zu übersehen und zu ignorieren und bloß auf das Relative zu achten.[1]) Aber wie bestechend auch der Schein sein möge, und wie viele sich auch durch diese Anlässe zur Leugnung jedes absoluten Charakters im Gebiete des Räumlichen oder Örtlichen bestimmen lassen mögen, es liegt hier sicher ein Fall vor, wo — um ein in anderem Zusammenhange[2]) von Lotze gesprochenes Wort zu gebrauchen — die Philosophie „ihres Amtes zu walten hat, indem sie hartnäckig und immer wieder auf das Bedenkliche, ja Unmögliche und Absurde gewisser Voraussetzungen hinweist". Sie darf in diesem Falle um so eher die „Schüchternheit" in der Opposition gegen eine Anschauung vieler und angesehener Naturforscher ablegen und braucht um so weniger etwa den Hinweis auf Vorkommnisse wie die bekannte Einsprache Hegelscher Spekulation gegen naturwissenschaftliche Entdeckungen zu fürchten, als es sich ja hier nicht um die Tatsachen selbst, sondern um deren Deutung handelt, und hierin der größte moderne Physiker auf unserer Seite steht, indem er selbst die Annahme eines absoluten Raumes für eine unausweichliche Forderung der Naturwissenschaft erklärt: Spatium absolutum natura sua

[1]) Hier erwähne ich nur, daß ohne ein „Bezugssystem" Ort und Ortsveränderung für uns nicht bestimmbar bzw. meßbar sind. Wenn man aber daraufhin sagt, die Annahme absoluter Orte und absoluter Bewegungen sei für die Mechanik zwecklos und unbrauchbar, so vergißt man, daß dies ebenso bezüglich der Größe gesagt werden könnte. Daß wir nur relative Bewegungen, Größen usw. erkennen und bestimmen können, beweist nicht, daß nur solche existieren. Absolutes der Gattung ist notwendiges Element der logischen Grundlagen für die Annahme einer Körperwelt. Ohne dies ist sie von vornherein widersprechend und sinnlos.

[2]) In dieser Frage selbst ist er auch seinerseits in der absurden Voraussetzung befangen, die wir bekämpfen.

absque relatione ad externum quodvis semper manet similare et immobile.[1])

Lotze hat positiv zu beweisen gesucht, daß das, wofür der Raum sich zunächst und als Phänomen ausgebe, jedenfalls „nur ein Gewebe von Relationen“ sei. Allein, was er vorbringt, ist nur scheinbar ein Beweis, und dieser Schein beruht darauf, daß die schwebende Frage mit anderen verquickt wird. In der „Metaphysik“ (Leipzig 1879) heißt es auf S. 207 f.: „Man muß jeden Versuch aufgeben . . . dem Raume eine andere Natur beizulegen als die, welche wir in unserer früheren Beschreibung gefunden hatten. Die Verlockung dazu liegt sehr nahe; um ein selbständiges Dasein des Raumes und seine begrenzende Einwirkung auf das Reale begreiflicher zu machen, ist man geneigt, ihm, der anfangs nur ein Gewebe von Relationen schien, irgendein Substrat freilich unsagbarer aber doch solcher Art unterzuschieben, daß es als selbständiger Träger dieser Relationen dienen könnte. Man gewinnt nichts hierdurch; man verdirbt nicht sowohl den Begriff des Raumes; man schiebt vielmehr bloß die Schwierigkeit unnütz zurück; denn gerade wie die zweite unserer Fragen wissen wollte, wie Reales überhaupt im Verhältnis zum Raume stehen könne, so wird auch hier dies neue Substrat, dem der Raum irgendwie inhärieren soll, wieder von neuem dieselbe Frage veranlassen. Man muß also dabei bleiben: es ist gar nichts hinter jenem Gewebe von Relationen, welches wir ursprünglich als Raum vorstellten.“

Wie schon bemerkt, sind m. Er. hier verschiedene Fragen miteinander vermengt, und die Schwierigkeiten, welche sich bei der Lösung der einen ergeben oder zu ergeben scheinen, werden auf die andere übertragen. Ein anderes ist ja die Frage, ob der Raum irgend etwas anderem als Substrat so inhäriere, wie Akzidentien einer Substanz (etwas Realem) inhärieren, und etwas anderes die Frage, ob die Relationen des Nebeneinander, Näher und Ferner bestehen können ohne absolute örtliche

[1]) Wenn auch Newton von einem relativen Raum spricht, so meint er offenbar die Ausdehnung oder die einen Körper umschließenden Grenzen, die wie ein receptaculum für denselben gefaßt werden. Auch wir können sehr wohl von einem relativen Ort eines Körpers sprechen, verstehen aber darunter entweder die Größe und Richtung seiner Entfernung von einem andern Körper oder die relative Bestimmung seines absoluten Ortes durch eine solche Angabe.

Bestimmungen, in denen sie fundiert sind, wobei ganz dahingestellt bleibt, ob jenes „Absolute" auch in dem Sinne so genannt zu werden verdient, daß es etwas für sich Subsistierendes ist, oder ob dies nicht der Fall ist. Darum, wenn Lotze den oben zitierten Passus mit den Worten schließt: „Fragen wir nach seinem (sc. des Raumes) Dasein, so wollen wir nur wissen und dürfen nur wissen wollen, welche Art der Wirklichkeit diesem so vorgestellten, leeren und unrealen Raume zukommen könne", müssen wir antworten: Wer den Raum nicht für ein bloßes Gewebe von Relationen, sondern für ein Gewebe von absoluten, d. h. nichtrelativen, Bestimmungen hält, hat dadurch noch gar nichts darüber entschieden, ob er real oder unreal sei, und auch nicht darüber, ob er in dem Sinne selbständig sei, daß er als leerer für sich bestehen könne oder nicht. Das alles bleibt weiterer Untersuchung vorbehalten.

Was aber Leibniz betrifft, so hat er gegen Newton und Clarke — wie wir schon ausgeführt haben — den absoluten Charakter des Raumes bekämpft. Wir haben aber bereits gesehen, daß er selbst wiederum für seine Monaden absolute Orte supponiert, und daß er nur durch die Äquivokation des Terminus „Lage" über die Schwierigkeit hinweggetäuscht wird, welche in der Annahme liegt, der Raum sei ein bloßes Gewebe von Relationen ohne absolute Fundamente. Auch seiner Argumentation gegen Newton und Clarke liegt die beanständete Disjunktion zugrunde, als wäre mit der Leugnung des durchwegs relativen Charakters der Raumbestimmungen schon behauptet, der Raum müsse real, oder gar nach ihm eine Substanz, sein.

Es ist also nirgends bewiesen worden, daß der Raum unter den Begriff der relatio zu subsumieren sei.

Wenn nun der Raum nichts bloß Relatives ist, ist er vielleicht ein absolutes Akzidens[1]) oder eine Substanz? Auch

[1]) Dieser Lehre hingen bekanntlich die namhaftesten Scholastiker an. Auch die Ausdehnung des Körpers hielten sie für ein Akzidens desselben, sei es daß sie dieselbe ausdrücklich mit dem Ort identifizierten oder nicht. Dabei sollte sie doch die Rolle einer Art sekundärer Substanz spielen, welcher die übrigen Akzidentien (die danach sekundäre Akzidentien zu nennen wären) allein unmittelbar inhärierten. Man geht wohl nicht zu weit, wenn man annimmt, daß sie zu dieser letzteren Auffassung des Verhältnisses der Ausdehnung zu den übrigen Akzidenzien wohl mit bestimmt wurden durch die Dienste, welche eine solche Lehre für die Begreiflichkeit des Dogmas von der

dagegen sprechen schon auf den ersten Blick plausible Gründe, und das hat gewiß dazu beigetragen, daß, indem man nur noch die Wahl zu haben glaubte, dem Raum entweder die Objektivität abzusprechen, oder ihn für eine bloße Relation zu halten, mancher sich diesem letzteren Ausweg zuwendete.

Bei den plausiblen Gründen, welche m. Er. gegen die Annahme sprechen, daß der Ort ein Akzidens der Körper sei, denke ich nicht an ihre Diskrepanz von der sprachlichen Auffassung, die umgekehrt eher den Körper dem Raume inhärierend oder innewohnend denkt. Denn die Bilder der inneren Sprachform — und darum kann es sich ja bei dieser Ausdrucksweise handeln — sind, wie man nie vergessen darf, häufig vieldeutig und sachlich nicht zuverlässig. Aber ein anderes fällt wohl jedem auf. Ein Akzidens wird individualisiert durch die Substanz, und wenn z. B. ich und ein anderer und ein dritter, wie man sich ausdrückt, „dieselbe" Vorstellung haben, so ist damit offenkundig nicht numerisch dieselbe Vorstellungstätigkeit gemeint, welche auf unbegreifliche Weise den Inhaber wechselte, sondern nur eine spezifisch gleiche. So könnte denn auch nicht, wenn der Ort dem Körper als Akzidens inhärierte, dies einem solchen äußeren Verhältnis verglichen werden, wie es das eines Besitzes ist, der, ohne sich innerlich zu wandeln, seinen Besitzer wechseln kann. Es könnte also nicht im strengen Sinne derselbe Ort jetzt diesem Körper zukommen und dann einem andern, sondern z. B. das „Hier" wäre in Wahrheit nicht ein, sondern zwei, drei und mehr, kurz so viele individuell oder numerisch verschiedene Orte, als es von Körpern sukzessiv eingenommen würde. Wenn nicht das Gesetz der Undurchdringlichkeit bestände, so könnte und müßte sich das „Hier" auch gleichzeitig verdoppeln, bzw. so mannigfach vervielfältigen, als es von Körpern eingenommen würde. Dies alles aber erscheint der unbefangenen Auffassungsweise undenkbar, indem, wer, von keiner Theorie voreingenommen, das Verhältnis betrachtet, sich zweifellos sagt, ein bestimmter Ort erscheine ihm als etwas Einiges und Einziges, nicht als ein

Transsubstantiation zu leisten schien. Die Substanz des Brotes und Weines sollte danach in die des Leibes und Blutes verwandelt werden und somit aufhören können zu sein, während die Ausdehnung jener entschwundenen Körper samt den ihr inhärierenden sinnlichen Qualitäten (und so die ganze Erscheinung, species, von Brot und Wein) erhalten bliebe und unter ihr die neue Substanz (des Leibes und Blutes Christi) verborgen wäre.

Universale, das in mehreren, individuellen und bloß spezifisch gleichen Exemplaren, je nach den Trägern, welchen er sukzessive oder gleichzeitig inhärierte, vertreten sein könne wie ein gewisses Vorstellen oder Urteilen. — Auch beobachten wir, daß die Akzidentien sich abhängig zeigen von der spezifischen Natur und Verschiedenheit der Substanzen, denen sie inhärieren, und daß jedem spezifischen substantiellen Unterschied nur ein bestimmter Kreis möglicher Akzidentien parallel geht. Aber was die örtlichen Bestimmtheiten betrifft, so ist die alte Lehre von einem natürlichen Orte der „Elemente" fiktiv. Jedem beliebigen Körper kann jeder beliebige Ort zukommen, und die verschiedene Natur verschiedener Körper zeigt gegen ihre Orte eine Gleichgültigkeit, die gegen alle sonstige Analogie wäre mit dem, was wir sonst hinsichtlich des Verhältnisses von Substanz und Akzidentien beobachten.

Aber auch gegen die Annahme, daß der Raum eine Substanz sei, sprechen so plausible Gründe, daß es uns nicht wundernehmen kann zu sehen, wie sie auch von solchen, die sie zunächst machten (wie z. B. eine Zeitlang Leibniz) später entschieden verlassen wurde. Wenn heute dagegen manche Physiker wieder der Lehre nahekommen, indem sie den leeren Raum an die Stelle des Äthers setzen, ihn aber wie diesen und überhaupt wie einen Körper Wirkungen empfangend und weiter gebend denken, so fragt es sich, ob dies alles strenge zu verstehen sei. Denn wer mit einer solchen Ansicht Ernst machte, müßte doch bedenken, daß, wenn der Raum eine Substanz wäre, er — da er ausgedehnt ist und noch dazu so, wie man es sonst vom Äther annimmt, wirken und leiden soll — ein Körper sein und als solcher doch selbst wieder in einem Raum sein müßte.

Überhaupt welche befriedigende Antwort wäre auf diesem Standpunkte möglich gegenüber der Frage nach Sinn und Wesen dessen, was man das Innewohnen oder Im-Raum-Sein der Körper nennt? Sind sie in ihm wie in einem receptaculum, sei es daß er für sie durchdringlich wäre oder sie in ihm leere Plätze ausfüllten, wie die Fische im Ozean? Im letzteren Falle hätten wir dann im Raume Plätze, wo er in Wahrheit nicht ist, sondern durch die Körper, die „in ihm" sein sollen, verdrängt wäre. In jedem Falle aber wäre das Verhältnis des Innewohnens der Körper in einem solchen receptaculum für diese etwas rein Äußerliches. Wie es nun in aller Welt keinen Kasten gibt, der

für das, was „darin" ist, schlechthin unentbehrlich wäre, so sieht man auch — wenn der Raum wirklich nichts anderes wäre als ein solches Behaltnis mit einem durchdringlichen oder wenigstens vielen Teilen nach verdrängbaren Innern — schlechterdings nicht ein, warum die Körper nur in diesem Behältnis und nicht am Ende auch ohne dasselbe existieren könnten; so daß wir dann Körper hätten, die sind, ohne irgendwo zu sein. Wenn aber einer einwendete, die Körper seien im Raume nicht wie in einem Gefäß oder receptaculum, so bliebe nur die Annahme, daß sie ihm inhärierten. Entweder müßte man also lehren, daß eine Substanz einer andern inhärieren könne, was ihrem Begriffe als letztem Subjekt widerspricht, oder der Raum müßte in Wahrheit als die einzige, allumfassende körperliche Substanz angesehen werden, der alles andere, was wir für körperliche Substanzen halten, nur als Akzidens gegenüberstände; eine Ansicht, die wohl auch nicht erst eingehend in ihrer Haltlosigkeit dargetan zu werden braucht. So erachte ich es denn nicht für nötig, noch länger bei der Unhaltbarkeit der Substanzhypothese zu verweilen.

§ 17. Der indirekte Beweis für die bloß subjektive Natur des Raumes ist also bereits als gelungen zu betrachten, wenn nicht etwa in dem Schema des Objektiven, das Kant und anderen vorschwebte, sich Lücken finden. Sehen wir denn zu, ob solche vorhanden sind, und ob sie sich eventuell für eine endgültige Lösung der Frage nach der Natur des Raumes nutzbar machen lassen.

Eine Lücke fände sich hier in der Tat nach Höfler, indem Kant und vor ihm alle früheren Forscher (und meines Wissens bis auf Höfler auch alle späteren) die Unterscheidung der den Dingen inhärierenden Bestimmungen in absolute und relative für eine echte Disjunktion hielten, die kein Mittleres zulasse.[1]) Nach Höfler könnte es vielmehr ein Drittes geben. Er hält zwar

[1]) Indem auch ich (ebenso wie Kant und viele andere) dies an einer Stelle des ersten Bandes meiner „Untersuchungen zur Grundlegung usw." tat, habe ich mir einen entschiedenen Tadel jenes Autors zugezogen. Bei Gelegenheit einer Erörterung des Wesens dessen, was manche „Gestaltqualität" genannt haben, habe ich mir dort die Folgerung erlaubt, da es sich nach jenen Autoren dabei nicht um eine Relation handeln solle, so müsse etwas Absolutes damit gemeint sein. Dagegen und gegen die Gültigkeit der Disjunktion hat — wie angedeutet — Höfler den denkbar schärfsten Protest erhoben. Er hat die 1½ Seiten, die ich a. a. O. über die Frage, ob und in

nicht die Orte oder die räumlichen Bestimmungen insgesamt, aber doch speziell die räumliche Gestalt und (wenn ich recht verstehe) auch sehr vieles, wo nicht alles, was man noch, im übertragenen Sinne, auf anderen Sinnesgebieten (oder sogar auf psychischem Gebiete? dramatische und Charaktergestalten?) „Gestalt“ nennt, für ein solches Drittes, was weder eine absolute noch eine Verhältnisbestimmung an den Dingen wäre. Wenn es ein solches Drittes gäbe, dann enthielte jedenfalls das Kantsche Schema eine Lücke.

Allein ich müßte einen solchen Angriff auf die fragliche Klassifikation des „Objektiven“ für gänzlich verfehlt erklären. Die beiden Begriffe „absolut“ und „relativ“ stehen m. Er. einander kontradiktorisch gegenüber, und zwar ist „relativ“ der positive, „absolut“ der negative Begriff. Das Relative erfassen wir an mannigfachen Beispielen als etwas, dessen Eigentümlichkeit es ist, daß wir es dabei mit einer Mehrheit von Gliedern zu tun haben, die sich im Denken — und falls es sich um eine Korrelation, nicht bloß um eine

---

welchem Sinne man m. Er. von Gestaltqualitäten sprechen könne, in einer Abhandlung („Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane“ I., Bd. 60, Heft 3, S. 161ff.) überhaupt zum Gegenstande einer eingehenden Kritik gemacht, ja beinahe Wort für Wort durchzukorrigieren für nötig befunden, da das kurze Stück nach seiner Meinung eine erstaunliche „Häufung von Beweisfehlern“ aufweisen soll. Zu diesen Fehlern wird dann auch insbesondere gerechnet — und zwar wird es als eine offenkundige petitio principii bezeichnet —, daß ich voraussetze, wenn etwas nicht ein Relatives sei, müsse es ein Absolutes sein. Da ich meinerseits die Gestalt nur für eine eigentümliche Summe von Relationen halten konnte und es nur einem zurückgebliebenen Zustand der Analyse auf diesem Gebiete zuzuschreiben vermochte, daß Aristoteles sie in seiner Kategorienlehre zum ποιόν, zur Gattung der Qualitäten, rechnete, so fragte ich mich, wie es zu erklären sei, daß auch noch heutige Forscher wieder darauf verfallen, von „Gestaltqualitäten“ zu sprechen, und in welcher Weise dies (wenn der Name „Qualität“ nicht bloß ganz populär und unwissenschaftlich verwendet sein soll, wie auch wenn von der guten Qualität eines gewissen Börsenpapieres und der widerwärtigen Qualität eines gewissen Charakters u. dgl. geredet wird) irgendwie gerechtfertigt werden könnte. Aber meine Ausführungen darüber, wie man etwa in berechtigter Weise von Gestaltqualität (das letztere Wort in einem wissenschaftlich üblichen Sinne genommen) reden könnte, wird mir von Höfler als „eine Beweisverrückung im Großen“ zum Vorwurf gemacht. Ferner wenn ich dabei einleitend sage, beim wissenschaftlichen Sprachgebrauch habe man bisher teils auf psychischem teils auf physischem Gebiete von „Qualität“ gesprochen, so wird auch diese Disjunktion von Physisch und Psychisch durch Höfler als eine petitio principii gebrandmarkt. In diesem Tone geht es weiter. Doch ich will Höfler weder in diesem Tone der Diskussion noch überhaupt in einer weiteren Polemik folgen. Ich kann das Urteil über die Berechtigung seiner Vorwürfe dem Leser überlassen. Auf das Sachliche über die Natur des im eigentlichsten Sinne „Gestalt“ Genannten und die erweiterte Verwendung des Namens werde ich weiter unten die Rede zu bringen Gelegenheit haben.

relative Bestimmung handelt — auch im Sein unweigerlich fordern[1]. Was diese Eigenart nicht zeigt, nennen wir absolut oder nichtrelativ. Ein Mittleres zwischen beiden zu erwarten, muß ich also den Leugnern des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten überlassen. So überrascht es wohl niemanden (der nicht etwa zu dieser kleinen Gruppe gehört), wenn er aus der Lektüre von Höflers Abhandlung ersieht, daß es auch diesem Autor trotz alles Bemühens durchaus nicht gelungen ist nachzuweisen, daß die Gestalt ein solches Drittes, weder Relatives noch Nichtrelatives, sei. Nach dieser Seite ist denn also auch in der Frage nach der Natur des Raumes kein Ausweg aus dem Kantschen Dilemma offen.

Aber während sicherlich nicht das ein Mangel der bewußten Einteilung des Seienden ist, daß sie Relatives und Nichtrelatives als Disjunktionsglieder betrachtet, zwischen denen es kein Mittleres geben könne, so ist die Frage, ob sie nicht in anderer Richtung eine Lücke enthalte, die auch für die Lösung des Raumproblems von Wichtigkeit sei. Sie setzt offenbar voraus, daß, wenn etwas (z. B. der Raum oder die Orte) nicht für sich eine Substanz ist, es notwendig etwas einer Substanz Inhärierendes im Sinne eines Akzidens oder einer Relation sein müsse. Diese Voraussetzung könnte irrig sein, und nach der Ansicht namhafter Forscher wäre sie es tatsächlich, indem es neben den akzidentellen auch essentielle Prädikate der Substanzen, genauer: substantielle Differenzen, gibt und gerade der Ort als eine solche substantielle Differenz der Dinge, speziell der Körper, anzusehen wäre. So Franz Brentano.

Bekanntlich haben schon frühere, auch schon vorkantische Philosophen, unter den Bestimmungen oder Prädikaten, die sie der Substanz beilegten, zwischen Attributen und Modi unterschieden. So z. B. Cartesius. Was ist der Begriff des einen und des anderen, was da der Substanz zukommen oder „inhärieren" soll, und wie verhalten sie sich zur letzteren? Die Substanz hat bekanntlich Cartesius definiert als res, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum, und, wenn man — um das Mißverständnis auszuschließen, als ob damit Ursachlosigkeit gemeint sei — hinzufügt: cui inhaereat, so ist die Definition wohl brauchbar. In diesem Sinne ist ein Ausgedehntes, ein Vorstellendes, ein Urteilendes usw. etwas, was per se ist oder sein kann; dagegen gilt dies nicht von der Ausdehnung (extensio) und

[1]) In manchen Fällen finden wir bei den Relationen auch das, was wir ihr Fundament nennen; doch nicht in allen. Vgl. darüber meine „Untersuchungen" und spätere Partien des vorliegenden Buches.

nicht von der cogitatio oder dem cogitare, dem Vorstellen oder der Vorstellungstätigkeit usw. Auch vom Letzteren nicht. Die innere Anschauung zeigt uns keineswegs — wie Hume gemeint hat — ein Vorstellen, Sehen, Hören usw. für sich. Das sind Abstrakta, die für sich nicht existieren können, so wenig wie Gestalt, Bewegung, Ähnlichkeit. Was uns die innere Erfahrung zeigt, ist ein Hörendes, Sehendes, Urteilendes usw., und es ist ein verwunderliches Schauspiel, wie der genannte spottlustige Feind aller abstrakten Vorstellungen, hier ohne es zu wissen seiner selbst spottet, indem er etwas, was nur durch die Sprache hypostasiert und zu einer selbständigen Realität gemacht wird, sich von dieser trügerischen Autorität willig und gläubig als solche insinuieren läßt.[1])

Ausdehnung und Denken (extensio und cogitatio, cogitare) bezeichnet Cartesius bekanntlich als Attribute der Substanz und stellt ihnen die modi cogitandi et extensionis gegenüber. Was ist und was kann damit gemeint sein? Vor allem darf es der Natur der Sache nach nicht den Sinn haben, als ob ein Körper existieren könnte, der eine Ausdehnung im allgemeinen besäße, ohne einen ganz bestimmten und weiter determinierbaren modus extensionis — eine spezifische Größe, Gestalt usw. — aufzuweisen. So gut dies nun bezüglich der Ausdehnung unmöglich ist, ebensogut bezüglich des cogitare. Jedes Bewußtsein ist notwendig ein qualitativ bestimmtes, z. B. entweder ein Vorstellen oder ein Urteilen oder ein Interessenehmen und zwar, wenn ein Urteilen, entweder ein positives oder negatives, wenn ein Interesse,

---

[1]) Seltsam und nur erklärlich aus einer argen Täuschung und Verwechslung durch den äquivoken Sinn des Terminus „Substrat" ist es, wenn Wundt aus dem Umstande, daß uns die innere Erfahrung das Psychische unmittelbar so zeigt, wie es wirklich ist, während wir die physische Wirklichkeit aus den Phänomenen hypothetisch erschließen müssen, ableitet, daß der Substanzbegriff nur der Außenwelt und der äußeren Erfahrung angehöre, in der inneren dagegen keinen Raum habe. Weil zwar dort die Frage nach einem „Substrat" am Platze sei, hier dagegen gar nicht entstehen könne. In Wahrheit kann hier allerdings nicht die Frage entstehen nach einem „Substrat" im Sinne eines aus den Phänomenen bloß Erschlossenen, und für die unmittelbare Erfahrung verborgen darunter Liegenden (wie dies bei der sog. äußeren Erfahrung, die eben kein Erfassen bedeutet, der Fall ist), wohl aber im Sinne eines Dings überhaupt als Trägers oder substantiellen Substrats von Akzidentien. Etwas ganz Verschiedenes ist ja das „Ding an sich" im Sinne eines wahrhaften Dings überhaupt und im speziellen Sinne eines zwar wahrhaften, aber nicht unmittelbar erfahrbaren, sondern nur erschließbaren Dinges!

entweder ein Lieben oder ein Hassen usw. Nicht bloß ein Abstraktum im engeren Sinne wie Ausdehnung, Urteilstätigkeit usw. — dem das Konkretum: Ausgedehntes, Urteilendes usw. gegenübersteht — kann nicht für sich existieren, sondern auch nicht ein Abstraktum im Sinne eines Universale, dem ein spezifisch und individuell Bestimmtes gegenübersteht wie: Ausgedehntes im allgemeinen im Gegensatze zu einem in ganz bestimmter Weise Ausgedehnten, Urteilendes im allgemeinen im Gegensatze zu einem affirmativ oder negativ, blind oder evident, und wenn evident, assertorisch oder apodiktisch evident Urteilenden. Nur das ist richtig, daß etwas, ohne aufzuhören ein Körper zu sein, diese oder jene bestimmte Ausdehnung, und ohne aufzuhören ein Geist zu sein, diese oder jene bestimmte Weise des „Denkens" zeigen kann. Also in dieser Beziehung sind „Ausdehnung" und „Denken" einander gleichzustellen. Aber es fragt sich, ob sie es durchaus und so sind, wie es die Meinung von Cartesius war.

Von der Ausdehnung gilt nämlich nicht bloß, daß ein Körper, ohne daß er aufhört ein solcher zu sein, diese oder jene bestimmte Ausdehnung haben kann, sondern auch, daß er, um überhaupt ein Körper zu sein, eine solche haben muß. Die Ausdehnung ist also zweifellos für ihn eine praecipua proprietas substantiae, quae naturam eius constituit, wie Cartesius das Attribut definiert. Das Attribut kann, so lange die Substanz überhaupt gegeben sein soll, nicht gänzlich entfallen; es muß stets durch irgend eine bestimmte Spezies der Gattung, sei es diese oder jene, vertreten sein, und von Modi der Ausdehnung kann in Wahrheit offenbar nur in dem Sinne geredet werden, wie man etwa auch Rot, Blau, Gelb usw. als Modi der Färbung oder Farbe bezeichnen kann, also im Sinne von Spezies oder Differenzen einer gewissen Gattung.

Ist es mit den modi cogitandi ebenso bestellt wie mit den modi extensionis? Cartesius scheint dies offenbar gemeint zu haben, und darum schreibt er das cogitare vollkommen im selben Sinne als Attribut (praecipua proprietas etc.) dem Geiste zu, wie die extensio dem Körper. Allein, wenn dies der Fall sein soll, so muß es einleuchten, daß ein Geist, ohne aufzuhören ein Geist zu sein, zwar bald diesen bald jenen bestimmten modus cogitandi aufweisen kann, aber stets den einen oder den andern aufweisen muß. Cogitans im allgemeinen, ist so gut eine unwirkliche Abstraktion, wie extensum im all-

gemeinen, und wer nicht das Opfer der sprachlichen Hypostasierung eines Abstraktums werden will, muß also lehren, daß das cogitare, welches er als Attribut zum realen Wesen, d. h. zur Substanz der Seele rechnet, stets entweder ein Vorstellen oder ein Urteilen und, wenn ein Urteilen, entweder ein affirmatives oder ein negatives, blindes oder evidentes sei, usw. usw. Kurz, da auch hier die speziellen Modi das einzig Wirkliche sind und das Abstraktum sowie das Universale, das cogitare sowie das cogitans im allgemeinen, nirgends existieren, sondern nur unvollständige gedankliche Auffassungsweisen der allein wirklichen spezifisch bestimmten Konkreta sind, so muß Cartesius behaupten, daß, wie kein Körper sein könne, ohne in einer ganz bestimmten Weise ausgedehnt, ebenso auch kein Geist sein könne, ohne in bestimmter Weise psychisch tätig oder bewußt zu sein.

Aber nicht genug. Es erhebt sich weiter die Frage nach der Gattungsverwandtschaft oder -verschiedenheit der modi cogitandi, und sie droht den Anhänger der Lehre, daß wir es dabei mit wesentlichen Differenzen der Seele zu tun haben, analog wie es die Modi der Ausdehnung beim Körper sind, in unlösbare Schwierigkeiten zu verwickeln. Wenn alle Modi des Bewußtseins Differenzen derselben Gattung sind, dann schließen sie sich in derselben Seele gegenseitig aus, und es kann gleichzeitig nur einer von denselben gegeben sein, so gut wie nur ein Modus von Ausdehnung beim selben Körper — was der Erfahrung widerspricht. Sind sie aber von verschiedener Gattung, dann können nicht bloß mehrere zusammen gegeben sein, es müssen auch stets, und solange die Seele überhaupt besteht, ihrer so viele gegeben sein, als Möglichkeiten der Differenzierung oder Gattungen von Variablen in ihrem Wesen überhaupt existieren. Daß dies in jedem Zustande der Seele der Fall sei, widerspricht doch auch der Erfahrung.[1])

Wenn wir also mit den Tatsachen allseitig in Harmonie bleiben wollen, so sind wir zu der Annahme gedrängt, daß die Prädikate: „Vorstellend“, „Urteilend“ usw. dem Geiste in anderem

---

[1]) Daß auch im tiefsten Schlaf und in jeder Ohnmacht doch noch irgendwelche dunkle Empfindungen in der Seele seien, wird man vielleicht noch zuzugeben geneigt sein; aber sicher nicht, daß ein Exemplar aus jeder Klasse von Bewußtseinszuständen gegeben sei, die überhaupt gleichzeitig in uns sein können. Das müßte jedoch sein, wenn diese Klassen ebensoviele Gattungen von wesentlichen Differenzen der Seele wären.

Sinne zukommen als „Ausgedehnt“ dem Körper. In den „Modi der Ausdehnung“ haben wir offenbar wesentliche und substantielle Differenzen vor uns, und darum können diese nicht ganz und ohne Ersatz aus der Gattung entfallen. Die Bewußtseinszustände dagegen sind Modi der Substanz, von welcher sie ausgesagt werden, in einem ganz anderen Sinne, nämlich im Sinne von Akzidentien, d. h. etwas der Substanz Unwesentlichem, von etwas „Zufälligem“, das zwar auch die Substanz einschließt und seinerseits nicht ohne sie sein kann, das aber — ohne daß die Substanz ihrerseits aufhört zu sein oder in ihrem Wesensbestand sich ändert — entfallen kann ohne Ersatz aus der betreffenden Gattung. Wenn man also im einen und im andern Falle von Modi der Substanz spricht, so handelt es sich um eine starke Äquivokation und um ein fundamental verschiedenes Verhältnis von Prädikaten zur Substanz, einmal um essentielle Identität mit ihr, das andere Mal um bloße Inhärenz von etwas in ihr als Subsistierendem oder Subjekt.

Wie es nun so für die Lehre von der Substanz und für die Kategorienlehre von verhängnisvollen Folgen war, daß Cartesius das cogitare für ein Attribut des Geistes hielt wie die Ausdehnung für ein solches des Körpers, so war es dies auch, wenn umgekehrt Locke die Ausdehnung und ihre „Modi“ für Akzidentien hielt, wie es die Bewußtseinszustände sind, und in analogem Sinne etwas hinter ihnen als Subjekt oder Substrat für sie suchte, wie es allerdings ein solches für die „modi“ cogitandi gibt. Was man sich hinter einem in bestimmter Weise, qualitativ und quantitativ differenzierten Raumerfüllenden, d. h. Körperlichen, steckend denken wollte, wäre nur ein Universale, also — als für sich existierend gedacht — nicht bloß (mit Locke zu sprechen) ein I know not what, sondern kurzerhand eine Fiktion. Dagegen was hinter meinen psychischen Erlebnissen als deren Träger gedacht wird, ist keine Fiktion, sondern eine individuelle Realität. Die psychischen Erlebnisse sind nicht selbst das Ich, nicht seine Essenz, sondern bloß seine Akzidentien. Das Raumerfüllende aber ist selbst das Ganze des Körpers und Qualität sowie Quantität sind m. Er. die essentiellen Differenzen dieser Substanz.

Doch kehren wir zurück zu unserer Untersuchung über die Natur des Raumes. Es hat sich uns die Möglichkeit von substantiellen Differenzen ergeben, d. h. von realen Prädikaten

der Substanz, die ihr nicht als absolute Akzidentien inhärieren und auch nicht als bloße Relationen zukommen. Von dieser Art muß die Ausdehnung bei den Körpern sein, wenn es solche gibt. Damit ist das nicht unwichtige Ergebnis gewonnen, daß die obige Kantsche Klassifikation eine Lücke enthält. Was „objektiv" ist, kann entweder eine Substanz sein oder, wenn es nicht eine Substanz für sich ist, kann es entweder eine absolute (und reale) essentielle oder akzidentielle Bestimmung sein — in ersterem Falle werden wir es eine substantielle Differenz, im letzteren ein absolutes (und reales) Akzidens nennen — oder es ist ein bloßes Relativum, genauer eine Korrelation oder eine relative Bestimmung.[1]) Wenn man diese Relativa näher ins Auge faßt, so zeigt sich, daß auch von diesen die einen dem Dinge essentiell, die anderen akzidentiell zukommen, d. h. daß von den einen die Klasse ganz entfallen kann, trotzdem das Subjekt fortbesteht, während es von anderen stets und notwendig begleitet ist. Man mag darum die einen propria, die anderen akzidentielle Relativa heißen. In jenem Sinne essentiell oder ein Proprium ist z. B. für den Geist die Fähigkeit zu Bewußtseinsakten, akzidentiell dagegen die Korrelation des Vorstellens oder Erkennens dieser oder jener bestimmten Wirklichkeit.[2])

Diese zu den von Kant allein ins Auge gefaßten hinzukommende Möglichkeit ist also auch bei der Natur des Raumes zu berücksichtigen. Auch wenn sich herausstellt, daß die Orte nicht bloße Relationen sein können — was sich uns früher schon

---

[1]) Über diesen Unterschied wurde schon früher das Nötige gesagt.

[2]) Wenn Cartesius unter dem Attribut der cogitatio jene Fähigkeit verstanden hätte, unter den modi cogitandi dagegen die einzelnen Akte, konnte er wohl sagen, das Attribut sei dem Geiste wesentlich, die Modi seien akzidentiell. Freilich konnte er jene Fähigkeit, da sie nichts Reales ist, nicht im eigentlichen Sinne als essentiam substantiae constituens bezeichnen, wenigstens nicht so wie die extensio beim Körper. Diese ist eine substantielle Differenz, jene nicht. Wir haben es hier nicht einmal mit einer aktuellen Relation oder Korrelation, sondern nur mit einer möglichen Relation oder einer relativen Bestimmung zu tun. Eine Substanz ist „fähig zu Bewußtseinsakten" heißt ja, es liege in ihrer Natur, daß sie notwendig in gewisser Weise Mitbedingung für das Werden und Sein eines solchen Aktes sei, sobald auch gewisse andere Bedingungen erfüllt sind. Es kommt ihr also als relative Bestimmung zu, Teilfundament zu sein für ein Ganzes von Umständen, welches, wenn es gegeben ist, das Werden und Sein eines Bewußtseinsaktes erzeugt. (Nebenbei gesagt, ein Beispiel einer Begründungsrelation, die selbst wieder in eigentümlicher Weise begründet ist.)

in unwiderleglicher Weise ergeben hat —, bleibt neben der Alternative, daß der Raum eine Substanz oder ein Akzidens sei, die Frage, ob er, wenn er nicht eine Substanz für sich, sondern etwas den Substanzen Zukommendes ist, nicht eine akzidentielle, sondern eine substantielle Bestimmung derselben sei. Wir haben — so scheint es — um so mehr Grund auf diese Möglichkeit zu achten, als die genauere Fassung des Begriffes des Akzidens als einer unwesentlichen Bestimmung des Dinges, welche — während dieses bestehen bleibt — entfallen kann ohne einen Ersatz aus der Gattung, es jedem unmöglich macht, den Ort für ein Akzidens zu halten. Es sei denn, er lehre auch, daß die Körper sein könnten, ohne irgendwo zu sein. Im Vergleich zu dieser unannehmbaren Ansicht scheint es also weit mehr für sich zu haben, wenn einer die Orte zum Gebiet der Attribute rechnet oder dessen, was eine proprietas substantiae ist, quae essentiam eius constituit, d. h. eine substantielle Differenz der Körper bildet. So mancher wird sich um so mehr dieser Lehre zuneigen, als sie etwas mit der Akzidenstheorie gemein hat, was dieser viele Freunde erworben hat, nämlich die Vermeidung der Konsequenz, einen leeren Raum annehmen zu müssen. Hier wie dort erscheint ja die Bewegung als eine reale Änderung des Körpers, und der sog. leere Raum bedeutete beidesfalls nichts anderes als die Fähigkeit oder Tauglichkeit des Körpers, durch die Bewegung (oder die Ausdehnung) ins Unendliche verschiedene wirkliche Räume zu erzeugen oder neue zu bilden, die sonst bloß in Möglichkeit wären. Indem Cartesius Räumlichkeit und körperliche Ausdehnung identifizierte, zielte seine Lehre schon dahin, in dieser Eigenschaft der Körper nicht, wie die Scholastiker, eine akzidentielle Bestimmung, sondern eine substantielle Differenz derselben zu sehen. Nur geht er — wie schon angedeutet — soweit zu erklären, „Raum" sei nur das Abstraktum von Körperlich-Ausgedehntem, so daß er sagen kann, wenn Gott alles, was in einem Gefäße enthalten ist, vernichten würde, müßten die Wände sich berühren; und: Ausdehnung in individuo nennten wir Körper, in genere nennten wir sie Raum. Allein indem er in dieser Weise die Räumlichkeit und ihre Modi mit den Modi körperlicher Ausdehnung identifiziert, so daß sich die vorerwähnte Konsequenz daraus ergeben müßte, liefert er ebendamit dem Gegner die Waffe ihn zu widerlegen. Ist es doch offenkundig absurd, es könnten Teile

des Raumes in der Weise vernichtet werden, daß, was früher durch sie getrennt wäre, nachher zusammenrückte und sich berührte. Der räumliche Abstand ist eine Relation eigenartiger spezifischer Verschiedenheit und als solche eine begründete Relation, die auf der Besonderheit absoluter, hier räumlicher oder örtlicher Bestimmungen des in Abstand Befindlichen beruht, nicht auf dem, was dazwischen liegt. Auch die Wände eines Gefäßes sind also nicht in jedem Sinne „getrennt durch das, was dazwischen ist“, sondern umgekehrt ist der Umstand, daß sie getrennt oder in gewissem Maße voneinander abstehend sind, der Grund dafür, daß etwas zwischen ihnen sein, d. h. mittlere örtliche Bestimmungen einnehmen kann. Kurz, die absurde Konsequenz, zu welcher Cartesius hier in bezug auf den Raum geführt wurde, zeigt, daß dieser nicht in der Weise, wie er will, mit der körperlichen Ausdehnung identisch sein kann. Bei anderen Gründen, welche die Cartesianische Auffassung unmöglich erscheinen lassen, will ich nicht stehen bleiben. So nicht bei den Schwierigkeiten, die ihr begegnen in Hinsicht auf die Begreiflichkeit der Bewegung (wie soll danach eine solche möglich und was eigentlich soll das Bewegte sein?); ebenso nicht bei den Schwierigkeiten, welche sich ergeben für die atomistische Theorie, die doch vermöge ihres vielfältigen und bedeutenden Erklärungswertes große Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen kann; ja überhaupt für die Lehre von einer Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit von Körperindividuen, die bei der Kontinuität und Homogeneität des Raumes auf Cartesianischem Standpunkte unbegreiflich bleibt.

§ 18. Aber wenn nicht in der Cartesianischen, kann vielleicht in anderer, von dem eben erwähnten Irrtum befreiten Form die Räumlichkeit oder der Ort als eine substantielle Differenz der Körper gefaßt werden?

Eine solche rektifizierte Form dieser Ansicht ist die Anschauung Fr. Brentanos von der Natur des Raumes.[1]) In

[1]) Sie ist in dem Vortrage „Zur Lehre von der Empfindung“ (gehalten auf dem dritten internationalen Kongreß für Psychologie in München 1896; wieder abgedruckt unter dem Titel „Über Individuation, multiple Qualität und Intensität sinnlicher Erscheinungen“ in den „Untersuchungen zur Sinnespsychologie „Leipzig 1907, S. 51 ff.) angedeutet und mir auch aus privaten Mitteilungen bekannt.

doppelter Richtung weicht sie von der Cartesianischen ab. Erstlich ist nach Brentano die Räumlichkeit nicht das ganze Wesen des Körpers; es verbinden sich damit qualitative Unterschiede. Wenn nicht die qualitativen Differenzen, die unsere Sinnesphänomene aufweisen, so doch mehr oder weniger entfernte Analoga davon, die in derselben Weise den wirklichen Raum erfüllen und in ihm undurchdringlich sind, wie die Farben im Sehfeld usw.

Sodann aber ist nach Brentano die Ausdehnung nur eine Relation, und zwar eine solche, die sich gleichbleiben kann trotz Verschiedenheit der absoluten örtlichen Bestimmtheiten, auf welche sie gegründet ist, und das Primäre, was von den Qualitäten erfüllt ist, sind die letzteren. Kurz, auch nach ihm gibt es zwar nur dort wirklichen Raum oder wirkliche Orte, wo Körper sind. Aber diese sind eine Einheit von zwei realen Kategorien, m. a. W. sie differenzieren sich essentiell und substantiell nach zwei Richtungen, nach Qualität und Ort. Der Ort aber ist ebenso primär etwas Absolutes wie die Qualität, und die Ortsabstände beruhen also — ebensogut wie die Qualitätsunterschiede — auf der absoluten Natur der in Frage kommenden differenten Bestimmtheiten, und sowenig in einer vor uns liegenden Farbenfolge von Rot, Orange, Gelb, Gelbgrün, Grün, Grünblau, Blau etwa Rot und Blau qualitativ aneinander rückten, wenn die dazwischen vorfindlichen Farbentöne ausfielen, ebensowenig ist es denkbar, daß die Orte *a* und *b* in der Figur 1 einander näher oder zur Berührung kämen, wenn das Dazwischen-



Fig. 1

liegende vernichtet würde. Aber auch umgekehrt. Sowenig jene qualitativ zwischen Rot und Blau liegenden Farbentöne stets gegeben zu sein brauchen, damit Rot und Blau die qualitative Differenz aufweisen können, die ihnen ihrer Natur nach zukommt, ebensowenig die zwischen *a* und *b* liegenden Orte; und sowenig die Qualitäten irgendwo für sich existieren können und harren, bis ein Körper sich in sie kleidet, ebensowenig gibt es in Wirklichkeit einen leeren Raum, d. h. für sich existierende Orte, die darauf warten, daß ein Körper (nach dieser Theorie genauer: eine Qualität) sie erfülle. Raum wie Qualität wären danach für sich Abstrakta, die nur eines durch das andere determiniert, nicht eines oder das andere für sich existieren

können, sowenig als überhaupt ein Universale ohne eine der zu ihm gehörigen Determinationen existieren kann. Zu sagen: zwischen diesem und einem anderen Körper (Atom) sei ein leerer Raum, ist danach nur bildliche Redeweise, die durch eine Fiktion der inneren Sprachform etwas Positives an die Stelle von etwas Negativem setzt. Die richtige negative Ausdrucksweise wäre: Zwischen dem Körper X und dem in dieser oder jener Entfernung von ihm befindlichen Y sei kein anderer Körper. Ähnlich würde man statt: von einer gewissen Stelle dehne sich (ins Unendliche) leerer Raum aus, den Tatsachen angemessener sagen: über eine gewisse Entfernung hinaus finde sich kein Körper mehr vor.

Allein ich meine auch dieser Auffassung des Raumes nicht beistimmen zu können.

Wäre sie richtig, so gäbe es natürlich — vermöge des Gesetzes der Undurchdringlichkeit — gleichzeitig keine zwei spezifisch gleichen Körper in der Welt, und Bewegung hieße soviel wie: kontinuierliche substantielle Umwandlung. Der bewegte Körper würde durch seine Ortsänderung kontinuierlich ein anderes Individuum, ja eine andere Spezies von Körpern. Aber auch der ruhende Körper wäre nicht im strengen Sinne eine individuelle Einheit, da seine Natur von Punkt zu Punkt eine andere wäre. Seine Individualität, ja auch seine spezifische Natur, hätte nur die Einheit eines in jedem Punkte infinitesimal variierenden Kontinuums ebenso wie sein Ort. Wenn schon dies alles schwer glaublich ist, so kommt noch hinzu, daß, während sonst spezifische Differenzen der Dinge sich in einer verschiedenen Wirksamkeit derselben äußern, wir hier das Abnorme vor uns hätten, daß dies bezüglich dieser substantiellen Differenzen (sc. der örtlichen) in keiner Weise der Fall wäre. Was und wie ein Körper wirkt, hängt ja zwar von seiner relativen örtlichen Lage zu anderen und von seinem Quantum ab, aber ganz und gar nicht von seinem absoluten Orte als solchem. Dieser ist völlig gleichgültig, und darum sind uns ja die wirklichen absoluten Orte der Körper unerkennbar.[1]) Eben diese Irrelevanz

[1]) Dieser Umstand, daß nicht die absoluten Orte, wohl aber die örtlichen Relationen relevant für die Wirksamkeit der Körper und dadurch erkennbar sind, m. a. W. daß nur sie als bestimmende Variable in die Gesetze der Mechanik eingehen, während diese sich völlig gleich bleiben, mögen im

der absoluten Orte der Körper für ihre Wirksamkeit und die Bedeutsamkeit ihrer Quanta für dieselbe war es auch gewiß, was Cartesius bestimmte — in einer sonst auf den ersten Blick verwunderlichen Weise — nicht jenes Primärste im Gebiete des Räumlichen, nämlich die absoluten örtlichen Bestimmungen und ihre Differenzen, sondern die Ausdehnung, welche etwas Sekundäres ist, und ihre Unterschiede für die fundamentale Eigenschaft oder praecipua proprietas des Körperlichen zu erklären, welche die Essenz desselben ausmache. Wenn er sich auch dadurch nach anderer Richtung in unlösbare Schwierigkeiten stürzt und es z. B. ein völliges Rätsel bleibt, wie sich nach ihm die verschiedenen Quanta verschiedener Körper und damit diese selbst als verschiedene begreifen lassen sollen.

Dem Umstand gegenüber, daß die absoluten Orte der Körper für ihr Wirken irrelevant sind, könnte einer sagen, es zeige sich darin nicht, daß der Ortsunterschied nicht ein realer, sondern nur, daß er der am wenigsten reale sei. Allein man fühlt auch wohl, wie bedenklich die Statuierung eines solchen Unterschiedes, wie der zwischen etwas mehr und weniger Realem, ist. Wohl hat man öfter von einem größeren und geringeren Maß von Realität gesprochen, das verschiedenen Wesen zukomme, (und wenig glücklich die Gottheit ens realissimum genannt.) Allein das kann und konnte nur den Sinn haben, daß verschiedenen Wesen eine verschiedene Fülle von realen Prädikaten (oder ein Äquivalent einer solchen Fülle) zukomme, nicht daß ein einzelnes Prädikat selbst mehr oder weniger real sei als ein anderes. Das aber müßte ja, wenn man mit der obigen Bemerkung Ernst machte, z. B. vom Ort gegenüber anderen realen Prädikaten (z. B. den modi cogitandi oder dgl.) gelten, und dies eben scheint mir etwas Undenkbares und dem Begriff der Realität Widersprechendes. Man hat freilich den Begriff des Realen, wenn nicht für identisch, so doch für konvertibel gehalten mit dem der Güte oder Vollkommenheit und dementsprechend das Übel als einen Mangel an Realität fassen wollen. Allein ich bin mit Brentano ganz einig darin, daß dies unhaltbar ist und vor der Erfahrung nicht bestehen kann. Soweit wir erfahrungsmäßig von etwas in sich Gutem oder einem letzten Wert wissen, gibt er sich uns kund, indem er eine Liebe erweckt, die wir in evidenter Weise als richtig erfassen, und so wissen und erfahren wir z. B. unmittelbar, daß die Erkenntnis, d. h. das richtige und einsichtige Urteil, in sich wertvoll ist und ebenso die edle Liebe, insbesondere die edle Freude. Aber anderes gibt sich uns ebenso als hassenswert, als etwas in sich Übles kund, so z. B. der Irrtum und der Schmerz. Sie mögen im Ganzen der Welt als Mittel zur Erzeugung eines größeren Gesamtmaßes von Gutem wünschenswert und

---

übrigen die absoluten Orte so oder so sein, ist gewiß auch ein Anlaß für das so allgemeine Vorurteil vieler Naturforscher, daß Ort und Bewegung überhaupt nur etwas Relatives seien, und daß es in dieser Gattung nichts Absolutes gebe.

somit als Nützlichkeiten berechtigt sein. Aber in sich selbst sind sie zweifellos positive Übel. Trotzdem kann niemand sagen, daß das irrige Urteil und der Schmerz nicht ebenso reale psychische Vorgänge seien wie das richtige Urteil und die Freude. Somit fällt Gut und Vollkommen keineswegs mit Real und das Maß der Realität durchaus nicht mit dem des in sich Guten oder Vollkommenen zusammen.

Auch was vorzüglicher ist als ein anderes — auch dieses gibt sich uns unter Umständen kund, indem ein bezüglicher Akt des Vorziehens (vgl. Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Leipzig 1889, S. 24 ff.) mit Evidenz als richtig erfaßt wird*) — braucht deshalb nicht mehr real zu sein als das andere; wie ja nach unseren vorigen Ausführungen das, was gar nicht in sich gut (sondern höchstens als nützlich begehrenswert) ist, darum gar nicht der Realität zu entbehren und etwa ein bloßer Mangel derselben zu sein braucht.

Jedenfalls ist also auch von dieser Seite kein Anlaß, einen Unterschied zu statuieren zwischen Prädikaten (oder Kategorien im aristotelischen Sinne), wovon das eine mehr, das andere weniger real wäre. Daß, wer den Ort für etwas Reales hält, gleichwohl — weil die absoluten Orte für die Wirksamkeit der Dinge ganz irrelevant sind — versucht sein kann, ihre Realität anderen realen Prädikaten gegenüber gleichsam abzuschwächen, ist mir vielmehr ein Zeichen, daß es viel richtiger sein dürfte, den Raum gar nicht zu den realen Kategorien zu zählen.

Aber noch andere und, wie mir scheint, völlig entscheidende Gründe gibt es, die uns zwingen, die Annahme, daß der Ort etwas am Körper — sei es eine substantielle Differenz, sei es ein ihm inhärierendes Akzidens — sei, abzulehnen. In beiden Fällen würden, wenn ein Körper sich bewegt, oder wenn er z. B. durch die Wärme sich ausdehnt, neue Orte entstehen, und es müßte, je nachdem die Bewegung oder Ausdehnung rascher oder langsamer verläuft, das Stück Raum, welches dadurch entsteht, einen verschiedenen Grad von Dehnung oder Dichtigkeit haben. Das aber widerspricht der Natur der Gattung, deren Differenzen nichts anderes sind als Positionen, und zwar Positionen nicht im Sinne von Relationen eines Erfüllenden zu einem Erfüllten, sondern im Sinne des Letzteren selbst.

Doch vielleicht wendet man ein: Positionen in dem Sinne, daß sie nur den einen Terminus einer Erfüllungsrelation — nämlich nur ein Erfülltes — bildeten und nicht selbst in einer Relation des Erfüllens ständen, seien nur die zeitlichen. M. a. W. nur diese bildeten ein schlechtweg unbedingtes und nur bedingendes Kontinuum. Dagegen der Raum oder die Orte seien selbst etwas Zeiterfüllendes und verhielten sich eben bei der

---

*) Vgl. hierzu: Marty, Gesammelte Schriften, I. Bd., 1. Abt. S. 174, Anm.

Bewegung zu der Zeit wie ein bedingtes zu dem es bedingenden Kontinuum, ähnlich wie etwa ein Kontinuum von Tonqualitäten, das sich sukzessive und infinitesimal variierend in der Zeit entfaltet.

Ich antworte: Das müßte in der Tat so sein, wenn bei der Bewegung Orte neu entstehen würden. Auch das Ortskontinuum käme ja dann eben nur zur Entfaltung, indem es am Zeitkontinuum teilnähme, ähnlich wie das Kontinuum von Tonqualitäten. Wenn aber die Bewegung so aufzufassen wäre, dann müßte auch die größere oder geringere Geschwindigkeit als eine größere oder geringere Dichtigkeit der entstehenden Ortsspezies gefaßt werden, geradeso wie der raschere oder langsamere Ablauf eines Kontinuums von Tonspezies in einer bestimmten Zeit als eine bezügliche größere oder geringere Dichtigkeit dieser Spezies; und der so entstehende Raum wäre nicht notwendig homogen, wie es das analoge Qualitätskontinuum nicht ist. Weiterhin würde natürlich folgen, daß, wenn er in statu nascendi in der Weise durch ein anderes Kontinuum bedingt wäre, in dem allein er sich entfalten könnte, etwas Analoges gelten müßte von seinem fertigen Zustand. Auch hier würde er ein anderes, ihn bedingendes Kontinuum voraussetzen, in welchem er sich gleichsam entfaltete und in bezug auf welches ihm ein verschiedenes Dehnungsmaß, eine größere oder geringere Dichtigkeit seiner Spezies zukommen könnte. Wiederum ist dies ja bei den Qualitätskontinua, denen der Raum vom Gegner in statu nascendi in bezug auf die Zeit gleichgestellt wird, in der Tat so. Diese sind stets, und so auch in ihrem ruhenden oder fertigen Bestand bedingt durch ein anderes Kontinuum. Dieses Bestehen ist nur möglich in Konkreszenz mit Räumlichkeit, und diese koexistente Entfaltung der infinitesimal variierenden Spezies im Raume kann geradeso Unterschiede der Dichtigkeit oder ein Dehnungsmaß aufweisen, wie die sukzessive Entfaltung in der Zeit. So würden also auch die Orte, wenn die Bewegung des Körpers oder der Massenpunkte, woraus er zusammengesetzt gedacht werden kann, als eine Entfaltung der kontinuierlich variierenden Ortsspezies in der Zeit zu fassen wäre, gleichfalls stets, wo immer sich diese Kontinuität entfalten soll, also auch wenn sie koexistieren soll, ein anderes Kontinuum voraussetzen, wodurch diese Entfaltung bedingt und ermöglicht wird. M. a. W. der Raum würde in seinem jetzigen fertigen Bestand etwas wie einen Urraum vor-

aussetzen, und die Ortsspezies müßten in diesem sich dichter oder weniger dicht nebeneinander reihen können.

Doch man wird uns entgegenhalten, wir würden doch nicht leugnen wollen, daß die Orte in der Zeit bestehen und sofern ein Kontinuum durch Teilnahme am Zeitkontinuum bilden, durch das sie bedingt sind. Wenn wir dies aber zugeben, so folge das eben Entwickelte als notwendige Konsequenz, und entweder hätten wir seine Möglichkeit darzutun, oder aber jene Voraussetzung abzuleugnen und zu rechtfertigen, wie man ohne Absurdität die Orte seiend denken könne und sie doch nicht zeitlich bestehend zu denken brauche.

Ich antworte: Zweifellos können auch die Orte und das Ortskontinuum nur in der Zeit bestehen, und ich halte es sogar für apriori einleuchtend (wir kommen unten darauf zurück), daß alles, was ist, zeitlich und so durch das Zeitkontinuum bedingt ist.

Allein, wenn dies von dem Ortskontinuum so gut wie von allem andern und speziell auch von den Qualitätskontinua gilt, so ist zwischen den beiden Fällen doch ein großer Unterschied. Das Qualitätskontinuum kann in der Zeit sein als ein zwar primäres und eigenartiges, aber dabei essentiell durch das Zeitkontinuum bedingtes Kontinuum. Das Raumkontinuum dagegen ist nicht bloß primär und der Zeit gegenüber eigenartig, sondern auch niemals seiner Natur und Essenz als Kontinuum nach durch das Zeitkontinuum bedingt, sondern nur in seinem Sein.

Ich nenne auch das qualitative Kontinuum (z. B. ein solches auf dem Gebiete der Töne) primär und eigenartig, sofern auch es, nicht minder als der Raum, durch eine lückenlos vermittelte unendliche Menge von absoluten Bestimmungen, welche letzte Spezies einer besonderen Gattung sind, als seinen Elementen konstituiert wird, während wir später auch Kontinua kennen lernen werden, die entweder nicht eigenartig sind, indem sie nur durch Teilnahme an den Spezies eines anderen Kontinuums, durch welches sie bedingt sind, zustande kommen, oder nicht primär, indem es sich bei ihnen nicht um ein Kontinuum von absoluten Bestimmungen, sondern von Relationen handelt, welche in jenen gründen. Aber wenn auch ein Tonkontinuum ein eigenartiges und primäres ist, so kann die eigenartige Mannigfaltigkeit von absoluten Spezies, die es zeigt, sich nicht entfalten außer in

Anlehnung an ein anderes es bedingendes (und in sich essentiell unbedingtes) Kontinuum ganz anderer Gattung, sei es das zeitliche, sei es das räumliche. Beim Raume selbst dagegen besteht eine solche Abhängigkeit seiner Natur als Kontinuum niemals. Nur in seinem Sein ist er vom Zeitkontinuum abhängig und wird dabei in keiner Weise von einem andern Schicksal getroffen, als wie es auch dem Nulldimensionalen zukommt. Auch eine geistige Substanz, die ihrer Natur nach gar keine Dimensionen aufweist, kann nur sein, indem sie zeitlich ist und in ihrem Sein am Zeitkontinuum partizipiert. Aber so wenig ein solches Nulldimensionales dadurch seiner Essenz nach etwa zu einem eindimensionalen Kontinuum wird, ebensowenig ist der Raum, der seiner Natur nach ein eigenartiges Kontinuum ist, hierin irgendeinmal von der Zeit abhängig, so daß seine eigenartige Kontinuität sich an die der Zeit anlehnte und durch sie essentiell bedingt würde. Darum partizipiert das ganze Raumkontinuum auch nicht in anderer Weise an der Zeitkontinuität, als dies von einzelnen Ortsspezies gilt, die wir in der unendlichen Mannigfaltigkeit unterscheiden mögen, und die, jede für sich genommen, ebensowenig Kontinua sind wie ein Nulldimensionales, Geistiges.

Die Wurzel dieses fundamentalen Unterschiedes zwischen Orts- und Qualitätskontinuum aber ist, daß dieses letztere zwar — wie wir schon sagten — auch ein Kontinuum von eigenartigen Spezies ist, aber diese Spezies nicht wie die Ortsspezies die Natur von Positionen haben und als solche Spezies eines essentiell unbedingten Kontinuums sind. Bei einem essentiell bedingten Kontinuum, wie bei den Qualitäten gegenüber dem Raum oder der Zeit, kann es geschehen, daß in derselben Raum- oder Zeitstrecke, an deren Spezies es sich anlehnt, das eine Mal eine größere, das andere Mal eine geringere Menge seiner eigenen Spezies sich entfaltet, d. h. daß diese den betreffenden Raum einmal dichter und einmal weniger dicht erfüllen. Indem das Kontinuum, obwohl eigenartig, doch essentiell an der Kontinuität des Raumes partizipiert, kann es auch mit einem doppelten Maßstab gemessen werden, mit dem ihm eigenen qualitativen und mit dem quantitativen der es bedingenden Räumlichkeit (resp. Zeitlichkeit). Die Maßbestimmung in bezug auf die Quantität (resp. Dauer) wird bestimmt durch den äußersten Abstand der Spezies des bedingenden oder erfüllten, die andere, in bezug auf die Dichtigkeit (resp. Geschwindigkeit), durch den äußersten Abstand

der eigenartigen Spezies des bedingten oder erfüllenden Kontinuums. Kurz, nur bei einem solchen Kontinuum, das einem doppelten Maßstab unterliegt, kann von einem Dehnungsmaß die Rede sein, entsprechend dem Verhältnis des Resultats der einen und der anderen Messung.

Sind dagegen die Spezies eines Kontinuums Positionen, so kann es nur ein essentiell unbedingtes sein, und dann ist nur ein Maßstab zur Messung gegeben, nämlich der in der eigenen Natur und Gattung dieser Spezies liegende, und so hieße beim Raum- oder Ortskontinuum, dessen Spezies Positionen und nichts anderes sind, eine größere oder geringere Dehnung (oder Kompression) desselben soviel wie: es seien in einem gleich großen Raumstück einmal mehr, einmal weniger räumliche Positionen gegeben, also die gleichen Ortsspezies — z. B. x oder y — seien, obschon sie die gleichen sind, das eine Mal näher, das andere Mal ferner.[1]) Dies ist ebenso unmöglich wie das Analogon bei den Qualitätsspezies, sofern diese nur mit dem ihnen eigenartigen qualitativen Maßstab gemessen werden, wo es ja doch offenkundig absurd wäre anzunehmen, daß dieselben Qualitätsspezies, z. B. Gelb und Rot, obwohl sie in sich die gleichen bleiben, das eine Mal einander näher, das andere Mal ferner stünden, m. a. W. das eine Mal mehr, das andere Mal weniger voneinander verschieden seien.

Doch bei Vergleich des Qualitäts- und des Raumkontinuums darf man außer dem obenerwähnten noch einen zweiten fundamentalen Unterschied nicht außer acht lassen, der gleichfalls verbietet, beide auf gleiche Linie zu stellen und den Ort so wie die Qualität als substantielle Differenz oder überhaupt als etwas „am“ Körper, als eine Bestimmung desselben anzusehen. Nicht bloß ist das qualitative Kontinuum, wenn auch ein eigenartiges, doch ein in seiner Essenz als Kontinuum bedingtes, das räumliche dagegen ein essentiell unbedingtes; das letztere ist auch ein notwendiges Kontinuum, das erstere ein nicht notwendiges. Damit ist gemeint, daß eine Qualitätsspezies nicht bloß als Element

---

[1]) M. a. W. wir kämen zum entfernteren Orte, ohne den näheren zu passieren, oder nicht zum entfernteren, obschon wir den näheren passiert hätten. — Analog wäre es, wenn die Zeit einmal schneller und ein andermal langsamer ginge. Es käme eine spätere zeitliche Position, ohne daß die frühere vergangen wäre, oder die spätere käme nicht, obschon die frühere vergangen wäre.

in einem Kontinuum von solchen, sondern auch für sich allein gegeben sein kann (wie wenn ich einen Ton von bestimmter Qualität für sich allein oder in nichtchromatischer Tonfolge höre), während eine Ortsspezies niemals für sich gegeben sein kann. Ist es den Qualitätsspezies bestenfalls im Sinne einer relativen Bestimmung wesentlich, Element in einem Kontinuum zu sein und in diesem Sinne „zwischen" anderen Tönen oder „über" andere Töne „hinaus" zu liegen, so ist, wo dieses „zwischen" und „darüber hinaus" nicht bloß in bildlichem, sondern in eigentlichstem Sinne gilt, nämlich bei den Orten, die Sache wesentlich anders. Jeder Ortsspezies kommt es im Sinne einer Korrelation notwendig und wesentlich zu, mit anderen ein „Neben- oder Außereinander" zu bilden, kurz nach so vielen Richtungen Element eines Kontinuums zu sein, als überhaupt in der Gattung möglich sind.[1] Wenn man nun dieses Verhältnis der Spezies zum Kontinuum, ihr Elementsein, in gewissem Sinne ein Teilverhältnis nennen will, so muß man sagen, daß jedem Raumpunkt wesentlich und notwendig unendlich viele Teile oder Seiten zukommen. Die Existenz eines Punktes fordert ein Kontinuum nach allen in der Gattung überhaupt möglichen Dimensionen, und da dies von allen Punken, wie auch von allen „Teilen" oder Seiten jedes einzelnen in gleicher Weise gilt und gelten muß, so ist die Annahme der völligen Lückenlosigkeit und Grenzenlosigkeit des Raumes unabweislich. Entweder existiert kein Raum oder es gibt bei seinen Spezies, d. h. den örtlichen Positionen, weder Sprünge noch Grenzen, sondern es ist jeder wesentlich, daß sie aktuell in der Korrelation des kontinuierlichen Nebeneinander mit anderen stehe, in jeder der in der Gattung möglichen Dimensionen des Nebeneinander. Der Raum kann, wenn überhaupt, nur als Ganzes Entstehen und Vergehen haben, dagegen können unmöglich einzelne Teile oder Elemente desselben neu entstehen, während andere schon da sind, oder vergehen, während andere bestehen bleiben. Aus diesem Grunde kann die Bewegung nicht als ein Entstehen neuer Orte gefaßt werden, wie es sein müßte, wenn diese, sei es substantielle, sei es akzidentielle Bestimmungen der Körper wären. Sie können dies jedoch auch aus dem Grunde

[1] Den Qualitätsspezies dagegen kommt die aktuelle Korrelation des „Zwischen-anderen- und Über-andere-hinaus-Liegens" usw. bestenfalls im Sinne eines Akzidens zu, das entfallen kann.

nicht sein, weil wegen der schlechthinigen Lücken- und Grenzenlosigkeit des Raumes, die in seinem Wesen liegt, sonst dieselben Eigenschaften vom Körperlichen, an welchem der Raum eine Bestimmung sein soll, gefordert werden müßten, wo sie aber — soweit nicht gerade als unmöglich — jedenfalls nicht als notwendig zu erweisen sind. Die Verwirklichung der Orte kann nicht von der der Qualitäten abhängig sein, wie es der Fall sein müßte, wenn sie beide substantielle Bestimmungen des Körperlichen wären; sonst wären auch ihre Grenzen abhängig von dem, was aus jener anderen Gattung realisiert und aktuell ist.[1] So liegt es denn in der Natur des Raumes, daß wenn er existiert, er unabhängig von der Körperwelt sein muß. Nicht die Apriorität seiner Vorstellung ist einleuchtend, aber das, daß seine wirkliche Existenz ein natürliches Prius der Körperwelt ist, und ebenso seine Lücken- und Grenzenlosigkeit. Wenn Kant sagt: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden", so ist dies sofern richtig, als sich nicht Grenzen des Raumes denken lassen, wenn er überhaupt ist. Ferner, wenn es bei Kant heißt, man könne sich nur einen einigen Raum vorstellen, und er sei kein diskursiver Begriff, sondern eine reine Anschauung, so ist darin richtig, daß mit der Unendlichkeit und Priorität die Einzigkeit des Ganzen der Orte und jeder Spezies gegeben ist. Hätten wir eine adäquate Vorstellung desselben, so wäre sie eine Anschauung und kein Begriff, in dem Sinne, daß sie eine Individualvorstellung und nicht die eines Universale wäre. In Wahrheit haben wir aber keine solche „Anschauung". Was wir anschauen, sind räumliche Gebilde, aus deren Analyse wir den Begriff von durch sie erfüllten Orten und den Begriff

[1]) Eben darum genügt es nicht etwa zu sagen, der Raum sei in dem Sinne unendlich und lückenlos, daß an jede Ortsspezies in jeder möglichen Richtung ein Kontinuum anderer sich anschließen könnte, wenn es auch nicht tatsächlich in jeder Weise der Fall sei. Denn worin sollte die Beschränkung ihren Grund haben als in der essentiellen Abhängigkeit des Ortskontinuums von einem anderen Elemente des Wirklichen, und dies widerspricht der Natur des Raumes als unbedingtem Kontinuum. Bloß der Möglichkeit nach unendlich zu sein kann — schlechthin gesprochen — auch einem essentiell bedingten Kontinuum zukommen (ob es tatsächlich ein solches gibt oder nicht, ist hier gleichgültig). Die Verwirklichung dieser Möglichkeit hängt dann von den Grenzen der Wirklichkeit des Bedingenden ab.

der Gesamtheit dieser Orte bilden. Wir haben also auch einen allgemeinen Begriff von Orten überhaupt (dem jede Spezies örtlicher Bestimmtheit in gleicher Weise entspricht), aber allerdings nicht einen allgemeinen Begriff von „Raumen" überhaupt, außer wenn man das Wort hier äquivok gebraucht für einen Begriff, der das dem (dreidimensionalen) Raume und den eventuellen (mehrdimensionalen) Topoiden oder „Überräumen" Gemeinsame und sie von der Zeit Unterscheidende umfaßt.

§ 19. Allein, wenn so der Raum, falls er ist, nur als etwas Unendliches und von den Körpern oder überhaupt von dem ihn Erfüllenden Unabhängiges, also weder als eine substantielle noch als eine akzidentielle Bestimmung der Dinge noch als eine ihnen inhärierende Relation gedacht werden kann, so ist damit erwiesen, daß er unter keines der Glieder fällt, welche Kant bei der Klassifikation des Objektiven oder Seienden vorschwebten, und daß auch die Lücke, die wir daran entdeckten, ohne Ertrag ist für die Frage, ob die Vorstellung des Raumes bloß subjektiv oder eine solche von etwas Objektivem sei. Allein, ehe wir uns daraufhin dem Phänomenalismus in die Arme werfen und die Sache der Objektivität des Raumes verloren geben, muß die Frage erlaubt sein, ob jene Lücke, die wir bereits in der Kantschen Tafel des Objektiven nachgewiesen haben, die einzige sei, die sich aufzeigen lasse. Ich glaube dies verneinen zu müssen. Ein sehr wichtiger und weittragender Mangel scheint mir vielmehr auch darin zu liegen, daß Kant Objektives, d. h. wahrhaft Seiendes, identifiziert[1]) mit Realem, während in Wahrheit die Begriffe Seiendes und Reales weder inhaltlich noch dem Umfange nach zusammenfallen.

Jener Identifizierung begegnet man freilich nicht bloß bei Kant, sondern auch bei zahlreichen anderen Metaphysikern. Aber man muß m. Er. zugleich sagen, daß die Unklarheit, welche über das wahre Verhältnis der beiden Begriffe und ihrer Objekte besteht, eine der fruchtbarsten Quellen des Irrtums und endloser Kontroversen in der Metaphysik war und noch ist.

[1]) Diese Identifizierung tritt bei Kant nicht bloß implicite bei der oben erwähnten Klassifikation hervor, sondern auch ausdrücklich, wo er die Begriffe „Realität" und „Zeiterfüllung" einander gleichstellt. Zeitlich zu sein, d. h. Zeit zu erfüllen, liegt im Wesen alles Seienden, wie wir später sehen werden. Aber alles Zeiterfüllende für real erklären oder diese Begriffe einander gleichstellen, heißt Seiendes und Reales identifizieren.

Gelegentlich hat man den Sinn des Terminus „real“ auch zu eng gefaßt, indem man damit nur die sog. äußeren Realitäten meinte; so insbesondere bei Gegenüberstellung von Realismus und Idealismus. Doch braucht uns diese letztere Ungenauigkeit hier nicht weiter zu beschäftigen. Es kann ja keinem ernsten Streite unterliegen, daß auch unser psychisches Leben und sein Träger (kurz, das, was man als Innenwelt von der Außenwelt unterscheidet) etwas Reales ist, mag man es für körperlich oder für geistig halten. Der Gebrauch des Terminus „ideal“ statt „psychisch“ oder „geistig“ ist eine unwissenschaftliche Willkür.

Mehr Aufmerksamkeit müssen wir aber der Lehre zuwenden, welche die Begriffe real und seiend für identisch oder wenigstens für äquipollent hält und darum jede sog. objektive „Setzung“, d. h. Anerkennung eines Seins, eine „Realisierung“ nennt. Um hierüber zu einem begründeten kritischen Urteil zu gelangen, wird es unumgänglich sein, daß wir uns über den Sinn der strittigen Termini einigen.

Der Begriff des Seienden hängt mit unserem urteilenden Verhalten zusammen, mit der Position oder Setzung, d. h. Anerkennung oder Bejahung. Doch ist offenkundig nicht alles, was wir anerkennend „setzen“, seiend zu nennen, sondern nur, was verdient anerkannt, bejaht zu werden. Was nicht mit Recht anerkannt werden kann, wird auch nicht mit Recht seiend genannt, es ist nicht wahrhaft oder wirklich seiend,[1]) sondern wird nur fälschlich so genannt, ist ein Fiktiv-Seiendes, ein Pseudo-On.

Was den Begriff des Realen betrifft, so hat man ihn von Seite derer, die ausdrücklich einen Unterschied zwischen ihm und dem des Seienden machen, verschieden bestimmt:

a) Man hat gesagt, real sei alles zu nennen, was wahrnehmbar ist.

---

[1]) Das Wörtchen „wirklich“ wird hier, wie oft, dazu verwendet, um einer mißbräuchlich (auf Gegenstände, welche den betreffenden Namen nicht eigentlich verdienen) angewendeten Bezeichnung ihren ursprünglichen Sinn, die nicht modifizierte Bedeutung wiederzugeben. Wie man von einem wirklichen Minister spricht im Gegensatz zu einem, der es nicht mehr ist, sondern bloß noch so genannt wird, weil er es einmal war; von einem wirklichen Taler im Gegensatz zu einem fälschlich dafür gehaltenen; von einem wirklichen Hund im Gegensatz zu einem per aequivocationem so genannten, z. B. einem Seehund usw.

Doch würde man gewiß den Sinn dieser Angabe nicht richtig wiedergeben, wenn man sie dahin interpretierte, daß „real" nur heißen solle, was direkt und mit unmittelbarer Evidenz erfaßt werden kann. Würde ja sonst die ganze Außenwelt und auch manches zur Innenwelt Gehörige nicht als real gelten können. Ist also gemeint: real sei, was anschaubar ist, was Inhalt einer Anschauung sein kann, und zwar (denn auch diese Ergänzung muß, um die Bestimmung nicht von vornherein zu enge zu gestalten, hinzugefügt werden) gleichviel, ob auch für uns oder nur für eine andere, eventuell höhere Intelligenz anschaubar? Auch diese Angabe scheint mir nicht befriedigend. Ich sehe ab von der Aufgabe, die dann noch bleibt, nämlich in unzweideutiger und einwandfreier Weise zu bestimmen und abzugrenzen, wo wir es denn mit einem anschaulichen Vorstellen (bei uns nicht bloß, sondern überhaupt) zu tun haben und wo nicht. Aber zu dieser Schwierigkeit gesellt sich, daß man zwar wohl zugeben kann, daß eine solche Klassenbildung — ich meine die Einteilung der Vorstellungsgegenstände in anschauliche und nicht anschauliche — einer nicht unwichtigen Scheidung in der Natur der Sachen entspricht oder entsprechen mag, daß es aber fraglich ist, ob damit diejenige getroffen ist, welche jene im Sinne hatten, welche bisher zwischen realem und nichtrealem Seienden scharf unterschieden.

b) Andere haben denn den Begriff des Realen anders bestimmt, nämlich als den des Wirkungsfähigen, also dessen, was wirken kann und was seinerseits, wenn es wird, gewirkt wird. So schon Leibniz, Lotze u. a.

Doch hier scheint ein circulus vitiosus zu drohen, sofern als man, gefragt, w a n n das Werden von etwas ein Gewirktwerden und die Begründung eines Werdens ein Wirken sei, nicht anders antworten zu können scheint, als indem man umgekehrt auf den Unterschied von Real und Nichtreal als einen schon bekannten rekurriert und sagt: Wirken sei das Begründen des Werdens eines Realen, und Gewirktwerden eben d i e s e s Begründetwerden.

Demgegenüber kann man versuchen und hat es getan, den Begriff des Realen vor allem durch Hinweis auf Beispiele zu verdeutlichen, was ja überhaupt das einzige Mittel ist, um über die letzten Elemente unseres Vorstellungslebens uns zu verständigen, und wozu somit auch hier die Zuflucht genommen werden müßte, w e n n die Vorstellung des Realen unweigerlich zu diesen letzten Elementen gehörte.

Man hat also mit Aristoteles gesagt, real seien die Substanzen und alles das, was nur sein kann, indem es einer Substanz inhäriert. Allein, deckt sich dies mit der Klassifikation, die man durch die Scheidung von Realem und Nichtrealem vornehmen will und die man speziell mit derjenigen des Wirkungsfähigen und des Nichtwirkungsfähigen dem Umfange nach gleichstellt? Gibt es nicht auch solches, was nur sein kann, indem es einer Substanz zukommt, und was doch nicht wirkungsfähig ist? Auch die Relationen, die wir von den Substanzen aussagen, inhärieren ihnen in gewissem Sinne, und doch werden manche (hierin von Aristoteles abweichend), wenn nicht alle, doch viele Relationen für nichtreal und auch für nichtwirkungsfähig erklären. Sagt man aber, Relationen könnten eben auch Nichtrealem zukommen, und so gelte wenigstens nicht, daß sie notwendig einer Substanz inhärieren, so ist dies zuzugeben; aber man muß auch hinzufügen, daß sie auch solchem inhärieren können, was man zwar real, aber nicht eine Substanz, sondern ein reales Akzidens zu nennen pflegt, ja auch solchem, was weder eine Substanz noch ein reales Akzidens ist. All das zeigt eben, daß wir auch hier schon wieder wissen müßten, was real ist, um dann zu bestimmen, was unter dem Inhärierenden real ist und einem Realen inhäriert und was nicht.*)

Um eine befriedigende Aufklärung über diesen wichtigen Begriff zu gewinnen, müssen wir also — so scheint es — doch auf jene Eigentümlichkeit zurückgreifen, die nach der Ansicht namhafter Forscher allem Realen zukommt und dem Nichtrealen fehlt, nämlich auf die Fähigkeit des Wirkens. Dieser Begriff hängt offenbar zusammen mit dem eines Werdens oder Seinsanfangs und dem, was man Bedingung, Grund, Ursache dafür nennt. Man hat das Wirkende speziell den erzeugenden Grund

*) Auffallend ist, daß Marty in diesem Zusammenhange auf die von ihm selbst früher vertretene Lehre über den Ursprung des Begriffes vom Realen überhaupt nicht reflektiert. In den Artikeln „Über subjektlose Sätze usw.“ (Vierteljahrsschrift f. wiss. Phil. Bd. VIII, S. 171; Bd. XIX, S. 38), aber auch im ersten Bande seiner „Untersuchungen“ (vgl. S. 318 ff., 334, 398 u. ö.) erklärte Marty den Begriff des Realen für einen elementaren, der nur durch Hinweis auf bestimmte Anschauungen erläutert werden könne. Nicht alles Subsistierende und nicht alles Inhärierende, sondern nur ein Teil davon lieferte ihm die Beispiele; so daß sich seine damalige Lehre mit der aristotelischen, die er im Texte bekämpft, offenbar nicht deckte. Damals hielt Marty auch die Fähigkeit zu wirken bloß für ein Proprium des Realen.

oder die causa efficiens eines Werdens genannt und glaubte, dieses Erzeugen, diese Kraftwirkung direkt wahrzunehmen, teils in der Innenwelt, teils in der Außenwelt, z. B. beim Stoße der Körper aufeinander (wenn z. B. eine vom Stoße getroffene Kugel fortrollt, oder eine andere ins Rollen bringt) oder, wenn Feuer das Holz in Asche verwandelt u. dgl. Im letzteren Falle gewännen wir — so meinte z. B. Locke — freilich nur eine dunkle Idee von „aktiver Kraft". Deutlicher werde sie, indem wir die eigenen Tätigkeiten unseres Geistes erfahren, z. B. indem wir bemerken, wie unser Wille ein Glied unseres Leibes bewegt.

Hume hat dagegen eingewendet, daß wir in allen diesen Fällen keine notwendige Verknüpfung, kein Erzeugtwerden des einen Vorgangs durch den andern, kurz kein propter hoc, sondern nur eine regelmäßige Aufeinanderfolge, also ein post hoc erfassen.[1] Wenn man also an dem Grundsatz festhalte, daß unsere Ideen und Begriffe bloße Abbilder von Impressionen seien, so könne unter Ursache nur verstanden werden: ein Antezedens, das in uns gewohnheitsmäßig die Erwartung erweckt, daß sich ihm etwas regelmäßig als Konsequens zugeselle. Diese Vorstellung sei aus Impressionen gewonnen, zwar nicht aus einem Eindruck, aber aus mehreren. Der Ursprung des Begriffes oder der „Idee", welche als die Bedeutung eines gewissen Wortes ausgegeben wird, aus anschaulichen Eindrücken sei die einzige Garantie dafür, daß wir es wirklich mit einer Bedeutung, d. h. mit einer dem Worte assoziierten Gegenstandsvorstellung und nicht mit einem bloßen Worte ohne Sinn zu tun haben. Die einzigen anschaulichen Eindrücke aber, welche wir im fraglichen Falle erfahren, seien: objektiv die öftere oder regelmäßige Folge gewisser Ereignisse und subjektiv die Erwartung, daß das eine nach dem andern wieder eintreten werde.

Demgegenüber hat man mit Grund allerlei Fragen erhoben. Der berühmte Autor zählt die Kausalität auch neben Ähnlichkeit und Kontrast, sowie der Kontiguität in Raum und Zeit als Regel

---

[1]) Es ist dies, wie man leicht erkennt, ganz analog seinem Vorgehen bei der Substanzvorstellung, wo er an die Stelle des alten Begriffes, der eine innerliche Zusammengehörigkeit und Verknüpfung einer Gruppe gleichzeitig gegebener Bestimmungen besagt, auch ein bloß äußerliches Aggregat setzt. Diesem koexistenten „Bündel" von Impressionen, das an die Stelle der „Substanz" mit ihren Attributen und Akzidentien tritt, entspricht dort (beim Kausalbegriff) eine sukzessive Reihe, aber beidemal ohne innerliches Band.

der Ideenassoziation auf. Wenn aber Kausalität nichts anderes ist als regelmäßige Sukzession, ist sie dann von der Kontiguität in der Zeit zu trennen? Mit welchem Recht, wenn alles, was man außerdem dabei finden wollte, nach Hume völlig fiktiv ist?[1]) Ferner: Was ist eigentlich mit der vielberufenen „Regelmäßigkeit" gemeint?

Indem Hume die Kausalität wie eine Regel der Ideenassoziation betrachtet, könnte man glauben, es handle sich nicht um mehr als eine solche „Regelmäßigkeit" der Erfahrung von der Aufeinanderfolge der Eindrücke, die genügt zur Begründung der Assoziation und der gewohnheitsmäßigen Erwartung. Allein, dies ist ein ganz wechselnder und subjektiver Maßstab, der von den Dispositionen des Individuums, vom Einflusse des Interesses und Gefühles auf den Verlauf unserer Vorstellungen u. dgl. abhängt. Deshalb pflegt ja auch eine solche gewohnheitsmäßige Erwartung sehr trügerisch zu sein. Der Begriff verlöre also die objektive, auf den Verlauf der wirklichen Geschehnisse bezügliche Bedeutung und bezöge sich in Wahrheit bloß auf den Verlauf unserer Vorstellungen und unsere Erwartungsbildungen. Ja, man dürfte — konsequent genommen — nicht einmal, wenn die Enttäuschung eintritt, sagen: ich habe X fälschlich für die Ursache von Y gehalten, da es sich nun herausstellt, daß Y ihm nicht regelmäßig folgt. Vielmehr müßte man sagen: es war seine Ursache (nämlich solange ich meinte, es folge ihm); nur jetzt (nachdem jene Disposition zur Assoziation und Erwartung in mir zerstört ist) ist es nicht mehr Ursache.

Soll dieser extremste Psychologismus in der Frage vermieden werden, so muß es also jedenfalls heißen: Ursache sei das Antezedens, wofür mit Recht ein gewisses Y als regelmäßiges Konsequens erwartet wird, weil es tatsächlich schlechthin regelmäßig, d. h. ausnahmslos, folgt. Aber wie und wann kann die Erfahrung diesen Begriff garantieren? Sie könnte höchstens eine regelmäßige Aufeinanderfolge im Bereiche dessen, worauf sich unser Gedächtnis erstreckt, zeigen. Eine so erfahrene Ausnahmslosigkeit würde, wenn auch das Gedächtnis

[1]) Überhaupt ist die Lehre nicht ohne Dunkel. Wie kann Kausalität, so wie Ähnlichkeit, eine besondere Weise der Ideenassoziation und auch eine besondere Klasse von Relationen sein? Die Verknüpfungsweise von Inhalten, welche „Kausalität" genannt wird, soll nach Hume erst Folge der gewohnheitsmäßigen Assoziation ihrer Vorstellungen sein. Bei der Ähnlichkeit dagegen ist dies durchaus nicht der Fall. Sie ist nicht Folge, sondern Grund der Assoziation.

überhaupt und so auch in dieser Beziehung unmittelbares Vertrauen verdiente, noch in keiner Weise die schlechthinige Ausnahmslosigkeit für alle Zukunft garantieren. Dies hat Hume eingesehen. Hingegen Mill möchte diese schlechthinige Ausnahmslosigkeit retten, ohne sie doch — hierin Hume folgend — auf notwendige Verknüpfung zurückzuführen. Aber es ist schwer begreiflich, wie er übersehen konnte, daß selbst, wenn uns die Vergangenheit eine ausnahmslose Antezedenz eines X gegenüber einem Y zeigte, damit allein noch keine vernünftige Wahrscheinlichkeit, geschweige denn Sicherheit in bezug auf die Zukunft gewährleistet wäre. Indem er — Hume folgend — bloß regelmäßige Aufeinanderfolge, keine notwendige Verknüpfung (und nur die Notwendigkeit kann hier wie überall wahrhafte Allgemeinheit garantieren) anerkennen will, schneidet er sich jeden Weg und Steg ab, seinen gemilderten Positivismus gegen die Einwürfe Humes und gegen dessen radikalere Skepsis hinsichtlich der sog. Erfahrungsschlüsse zu verteidigen. Hume ist hier konsequenter, wenn auch seinerseits durchaus noch nicht völlig konsequent.

Ich sehe davon ab, daß auch er von seinem Programm, nur solches in den Begriff „Ursache" aufzunehmen, wovon wir eine Impression oder Anschauung haben, in offenkundiger Weise abfällt, wo er stellenweise sagt, die Idee einer notwendigen Verknüpfung zwischen Vorgängen entspringe, wenn wir die „beständige Verbindung" derselben erfahren, wenn wir erfahren, „daß ein Vorgang von besonderer Art immer, in allen Fällen mit einem andern verbunden gewesen", und Ursache hießen wir einen „Gegenstand, dem ein anderer folgt und dessen Erscheinen die Gedanken stets auf den andern hinleitet", — sobald man die (von mir hervorgehobenen) Wörtchen „immer", „alle", „stets" u. dgl. in strengem Sinne nimmt. Er tut es aber auch, wenn er von einer „gewohnheitsmäßigen Verknüpfung" u. dgl. spricht, die wir angeblich als zwischen den Vorstellungen (der sog. Ursache und der Wirkung) bestehend „fühlen" sollen, falls hier „Gewohnheit" im üblichen Sinne verstanden wird. Mag Hume noch so dezidiert erklären: wenn uns viele gleichmäßige Fälle der Sukzession gewisser Vorgänge aufstoßen, so hätten wir ein neues Gefühl oder einen neuen Eindruck, nämlich den einer gewohnheitsmäßigen Verknüpfung, — so ist dieser letztere Ausdruck doch nur ein anderes Wort eben für den Eindruck der Gleichförmigkeit jener Fälle, und die ganze Auseinandersetzung ist eine Tautologie, oder wenn Gewohnheit etwas wie eine in uns sich bildende Disposition oder Neigung oder Nötigung zu einem gewissen Verlauf unserer Vorstellungen und Erwartungen bedeutet, so ist damit ein programmwidriger Sprung gemacht auf etwas, was nicht Gegenstand einer Impression, einer „Anschauung" ist. Wenn mit „Nötigung" — wie manche wollen — speziell Unabhängigkeit vom Willen gemeint ist, also etwas Negatives, so ist noch offenkundiger, daß es sich sicher nicht um einen simplen Gegenstand einer Impression oder Anschauung handelt.

Aber nicht genug. Während m. Er. — und wie sich später (so hoffe ich) ergeben wird — Hume darin zu sehr Skeptiker ist, daß er meint, wir könnten da, wo man von Verursachung spricht, in keiner Weise eine notwendige Verknüpfung erkennen, ist er in einem andern Punkte zu wenig skeptisch oder kritisch. Es ist m. Er. ein Stück von unkritischem Dogmatismus, wenn er dem Gedächtnis unmittelbar vertraut. Dieses unmittelbare Vertrauen ist ebenso wie dasjenige auf die Aussagen der äußeren Sinne blind und unzuverlässig, mag auch der Drang dazu von Hause aus (und vermöge eines angeborenen Instinktes) noch so stark und außerdem noch so sehr durch Gewöhnung begünstigt sein. Wenn aber die Aussagen des Gedächtnisses überhaupt nicht unmittelbar sicher sind, so auch nicht in Hinsicht auf die regelmäßige Aufeinanderfolge gewisser Ereignisse, und doch könnten wir hierüber, wenn überhaupt, nur durch das Gedächtnis etwas wissen. Handelt es sich doch dabei um die Kombination von gegenwärtig Wahrgenommenem mit früher Erfahrenem. Aber sehen wir von diesen dogmatistischen Vorurteilen und Annahmen ab, die Hume bei aller Skepsis unterlaufen sind. Auch wenn man das alles unbesehen als gesichert hinnimmt, so reicht seine Skepsis doch so weit, daß, wenn nur das, was nach ihm von der sog. Kausalität übrig bleibt, allein sich rechtfertigen läßt, es kaum der Schatten dessen ist, was man früher darunter verstanden hatte.

Aber eben der Umstand, daß, wenn Hume recht hätte, der ganzen wissenschaftlichen Welt vor ihm eine erstaunliche Verwechslung und Fiktion zur Last gelegt werden müßte, mahnt uns zu doppelter Vorsicht gegenüber seiner Skepsis.

Jedermann — so wurde schon gleich gegen seine Angriffe eingewendet — ist z. B. die regelmäßige Aufeinanderfolge von Tag und Nacht wohl bekannt; aber keinem Denkenden fällt es ein, die eine Periode für die Ursache der anderen zu halten. Es müssen also — so sagte man — da, wo man wirklich und allgemein von Ursache und Verursachung sprach und spricht, auch Gründe und Anzeichen gegeben sein oder wenigstens gegeben zu sein scheinen, die zur Annahme von etwas anderem in der Natur der Dinge drängten außer der bloßen mehr oder weniger „regelmäßigen“ Sukzession, welche man ja von jenem anderen sehr wohl und mit vollem Bewußtsein unterschied.

Nicht wenige fuhren denn auch fort zu behaupten, daß man ein ursächliches Verhältnis im alten Sinne des Wortes, also ein Determiniert- oder Erzeugtwerden eines Werdens durch etwas anderes als es selbst, direkt erfahre. Aber wenn manche glaubten, es sei dies in Fällen der Verknüpfung von Geschehnissen in der äußeren Erfahrung und speziell auch bei der „Hervorbringung“ der willkürlichen Bewegung gegeben, so unterliegen sie m. Er. jedenfalls einer Täuschung. Mit Recht hat man demgegenüber

darauf hingewiesen, daß wir in diesem Falle dann doch wahrnehmen müßten, worauf die Wirkung des Willens zunächst sich erstreckt, und worin sie besteht. Daß nun dies dem Laien in der Physiologie gänzlich unbekannt und auch von der Wissenschaft noch keineswegs befriedigender Weise geklärt ist, scheint mir hier jede weitere Diskussion abzuschneiden. Schon als ich den I. Band meiner „Untersuchungen" schrieb, war ich (mit Brentano) überzeugt, daß jedenfalls die direkte äußere Erfahrung (und dahin gehört ja auch jener Fall psycho-physischer „Kausalität")[1] uns keine Instanz der Verursachung zeigt, und daß alles, was hier Gegenstand der direkten Anschauung ist, bestenfalls in der zeitlichen Berührung gewisser Ereignisse liegt. Hierin — so schien mir bereits damals — bleibt Hume zweifellos siegreich. Aber es war, so meinte ich, ein gemeinsamer Fehler bei ihm und bei seinen Gegnern, daß sie sich eben bloß an die äußere oder an eine bloß vermeintliche innere Erfahrung hielten, und daß sie versäumten, sich nach Instanzen umzusehen, die wirklich dem Gebiet der letzteren angehörten. Hier — so meinte ich mit Brentano — gebe es eine Anzahl von Fällen, wo zwischen früheren und späteren Tatsachen oder Vorgängen eklatant nicht bloß ein post hoc erfaßt werde, sondern eben das, was man vor Hume allgemein unter Wirken und wirkender Ursache verstand, nämlich ein wahrhaftes Erzeugen.

Vier Klassen solcher Fälle glaubten wir zu finden:

1. Das Entspringen des apodiktischen oder apriorischen Urteils aus dem vorstellenden Denken,

2. die Motivation des Schlußsatzes durch die Prämissen,

3. das Entspringen der als richtig charakterisierten Liebe aus der Vorstellung eines Wertes,

4. die Motivation des Begehrens nach einem Mittel durch die Liebe zum Zwecke.[2]

Nachdem in solchen Fällen das Hervorbringen eines realen Vorgangs durch einen andern direkt erfahren ist, würde dann

---

[1] Das bewegte Glied und die nervösen Organe und die Veränderung in ihren Zentren, welche die nächste Wirkung des Willensimpulses sind, fallen ja nicht in die innere Anschauung und Erfahrung.

[2] Hier glaubte auch Schopenhauer eine der Wurzeln des Satzes vom Grunde (oder besser des Begriffes der Ursache) zu erkennen. Aber auch schon Thomas von Aquin sagte: Das Motiv sei bedingend im Sinne der wirkenden Ursache (sub ratione causae efficientis).

— so meinten wir — der Begriff auch anderwärts hypothetisch zur Anwendung gebracht, wo zunächst nur eine Regelmäßigkeit der Sukzession ins Auge falle, und die Berechtigung dieser Anwendung werde durch Induktionsschlüsse verifiziert.

Allein seither bin ich an der Möglichkeit, in dieser direkten Weise den alten Begriff der Verursachung zu retten und gegenüber der durch Hume drohenden Verflüchtigung desselben oder der Kantschen Flucht ins Apriorische und Subjektive als objektiv und berechtigt zu erweisen, irre geworden. Was ist eigentlich — so fragte ich mich vor allem — der Sinn der Rede von einem Erzeugen oder Machen (efficere) oder Hervorbringen, das wir direkt erfahren sollen, wenn man dabei alles in Abzug bringt, was den Bildern der inneren Sprachform angehört? Sollen wir sagen: Erzeugen sei ein Determinieren? Es besage Notwendigkeit oder Unverträglichkeit mit dem kontradiktorischen oder konträren Gegenteil eines gewissen Sachverhalts? Wenn dies, wenn also in den obengenannten Fällen Notwendigkeit erfaßt wird, so muß damit die Ausnahmslosigkeit des Eintretens der Wirkung erfaßt werden.[1]) Darf man jedoch wirklich behaupten, daß z. B. — wie Aristoteles meinte — der Schluß ausnahmslos gezogen werde, wenn gewisse Prämissen, die einen Schlußsatz begründen können, unserem Bewußtsein präsent sind? Es scheint dies zuviel behauptet. Diese Ausnahmslosigkeit des Eintritts der Folgerung besteht tatsächlich nicht, da offenbar auch noch andere Bedingungen im Spiele sind, darunter auch solche, die nicht ins Bewußtsein fallen.

Vielleicht kann man diesem Einwand gegenüber die Ausflucht versuchen: Es sei doch soviel sicher, daß, wenn das gefolgerte Urteil eintritt, es von den Prämissen verursacht sei,

---

[1]) Es ist bemerkenswert, daß Aristoteles, der offenbar auch glaubte, es werde ein Erzeugtsein des Schlußsatzes durch die Prämissen wahrgenommen, dabei lehrte, nie könnten die Prämissen in uns gegeben sein, ohne daß auch das Schlußurteil eintrete. Zum Begriff der Notwendigkeit oder notwendigen Wahrheit (des Gesetzmäßigen im Sinne des Naturgesetzes) gehört zweifellos Ausnahmslosigkeit. Wenn man auch von sog. empirischen Gesetzen als solchen spricht, die Ausnahmen erleiden können, so ist eben dabei der Name „Gesetz" äquivok und in einem weiteren oder übertragenen Sinne verwendet. Es liegt — genauer gesprochen — eine Äquivokation durch Beziehung vor; es sind Regelmäßigkeiten gemeint, die auf Gesetze hinweisen, welche wir aber noch nicht genau zu formulieren und in ihrem eventuellen Zusammenwirken und sich gegenseitig beschränkenden Konkurrieren zu durchschauen vermögen.

und dies werde wahrgenommen. Verursachen sei ein Beeinflussen. Jeder der Prämissen komme ein solcher Einfluß auf den Eintritt des Schlußurteiles zu, ähnlich wie jedem von zwei oder mehreren vor einen Wagen gespannten Pferden ein Einfluß auf die Bewegung des Vehikels. Keine dieser Kräfte sei für sich allein determinierend. Aber gleichwohl geschehe es da, wo diese Kräfte oder positiven Bedingungen in der Art ins Bewußtsein fallen wie die motivierenden Urteile (bzw. Begehrungen) bei der Motivation, daß wir bemerkten, wie sie im gegebenen Falle (hic et nunc) determinierend seien und das Resultat (die Folgerung oder die Entschließung) notwendig machen, und darum nennten wir sie „Ursache". Kurz, es sei nicht absurd, daß wir wahrnehmen, etwas werde determiniert, ohne daß wir vollständig und lückenlos exakt sagen können, wodurch es determiniert werde.

Allein eine solche Ausflucht würde mich nicht befriedigen, und überhaupt will mir die Ansicht, als ob wir in den oben angeführten Fällen ein Beeinflußt- oder Determiniertwerden eines psychischen Zustandes durch einen anderen wahrnähmen, nicht mehr als stichhaltig erscheinen. Wohl gebe ich zu, daß wir unter dem Erzeugen oder Beeinflussen, das hier angeblich unmittelbar erfaßt wird — falls nicht etwas ganz Unbekannt-mystisches daraus werden soll —, nichts anderes verstehen können als ein Determinieren, das Begründen eines notwendigen Zusammenhanges. Aber wie sollen wir — diese Frage bleibt ungelöst — z. B. im Falle der sog. Motivation der Folgerung durch die Prämissen, diese Notwendigkeit erfassen, während doch tatsächlich die Prämissen gegeben sein können, ohne daß die Folgerung gezogen wird?

Eine Relation kann nicht erfaßt werden, ohne daß die Glieder derselben erfaßt werden.[1]) Im Falle der Wahrnehmung einer Determination muß also das D e t e r m i n i e r e n d e und das D e t e r m i n i e r t e erfaßt werden: und zwar ersteres vollständig, also nicht bloß die Prämissen, welche eine Teilbedingung bilden, sondern auch die übrigen M i t b e d i n g u n g e n, welche mit jenen zusammen das determinierende Glied bilden, jeden Faktor in

[1]) Eben darum hat man mit Recht gegen die Lehre, daß wir im Falle der Bewegung des Armes oder Fußes durch den Willen das Verhältnis: Verursachung des einen durch das andere wahrnähmen, eingewendet, wenn dies wirklich Tatsache wäre, müßten wir die Träger dieser Relation kennen, also auch genau wissen, worauf die Wirkung des Willensimpulses zunächst geht oder was das zunächst Gewirkte ist.

seiner Bedeutsamkeit. Wenn uns die Wahrnehmung nur die Prämissen als determinierend zeigte, so zeigte sie uns diese als etwas leistend, was sie tatsächlich nicht leisten, also etwas Falsches.[1]) Wenn es vermieden werden soll, daß uns hier die innere Wahrnehmung etwas Falsches zeige, so kann sie uns die Prämissen nur als Teil eines Ganzen von Bedingungen zeigen, wodurch die Folgerung determiniert oder notwendig gemacht werden soll, und da uns ein Teil als solcher nicht bekannt sein kann ohne die übrigen, welche mit ihm zusammen das Ganze konstituieren, so müßten wir jene Gesamtheit von Bedingungen unmittelbar erfahren, worunter aber in Wahrheit — wie schon angedeutet — sogar solche sein können, die überhaupt im Unbewußten liegen.[2])

[1]) Dazu ist nicht nötig, daß uns die Wahrnehmung in dem Sinne „nur die Prämissen als die Schlußfolgerung beeinflussend" zeige, daß sie uns sage, diese seien allein beeinflussend. Denn das wäre eine negative Wahrnehmung (Wahrnehmung, daß ein X oder Y nicht vorhanden sei), was es nicht geben kann. Genug daß die Wahrnehmung uns allein die Prämissen als beeinflussend zeigt und von anderen Mitbedingungen nichts sagt. Wenn das gefolgerte Urteil nicht schlechtweg Folge, sondern bloß Mitfolge ist, so muß ich es — wenn ich nichts Falsches urteilen soll — auch bloß als Mitfolge erfassen. Damit ist natürlich gesagt, daß auch das Verhältnis der betreffenden Teilbedingung zu den übrigen erfaßt werden muß.

Auch die Wendung kann man der bestrittenen Lehre nicht geben, wir nähmen wahr, daß die Prämissen zwar determinierend seien, aber nur für einen Teil der Wirkung. Denn etwas derartiges ist wohl denkbar, wo die Gesamtwirkung bloß eine Summation von Teilwirkungen ist, nicht aber im Falle der sog. Motivation, wo das Resultat sich unmöglich so auffassen läßt.

[2]) Vielleicht wendet jemand ein, man könne erkennen, daß etwas die Wirkung von etwas anderem sei, ohne doch dieses andere genau zu erkennen; man erkenne ja auch, daß etwas verschieden sei, ohne zu erkennen, worin die Verschiedenheit bestehe. — Ich antworte: 1. Auch in jenen Fällen, wo wir die Verschiedenheit erkennen, ohne analysieren zu können, worin sie bestehe, wissen wir doch genau, was Verschiedenheit ist. Ebenso gehört es auch zum begreifenden Erkennen der Verursachung, zu wissen, was Verursachung ist, also wie das eine das andere erzeugt; und zwar nicht bloß bildlich, sondern in Wahrheit. 2. Angenommen, wir können uns täuschen über die Natur des Wirkens, ob Eines oder Vieles Ursache sei, wie manchmal etwas in mehrfacher Beziehung verschieden ist und wir die Verschiedenheit auch erkennen, ohne doch sie analysieren zu können — ob die Analogie voll zuzugeben sei, bleibe dahingestellt —, so müßten doch die beiden Glieder (Ursache und Wirkung) ganz in der Anschauung gegeben sein. Bei der oben genannten Verursachung liegt aber oft ein Teil der Ursache im Unbewußten, kann also nicht Gegenstand der Anschauung sein.

Doch nicht genug. Es scheint mir überhaupt, daß ein einzelner Fall des Determinierens und Determiniertwerdens (und allgemein der einer notwendigen Verknüpfung) nur im Zusammenhang mit einem apodiktischen Urteil Gegenstand der Erkenntnis sein und somit nicht so wie z. B. ein beliebiger psychischer Zustand Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung genannt werden kann. Wir erkennen z. B., daß ein Urteilen, welches wir erfahren, nicht bloß tatsächlich mit einem gewissen ihm zugrunde liegenden Vorstellen verbunden, sondern daß es notwendig damit verknüpft ist, und ebenso daß eine Rot- und eine Blauempfindung nicht bloß tatsächlich in bezug auf die in ihnen vorgestellte Qualität der Gattung nach gleich und der Spezies nach verschieden sind, sondern daß diese Verhältnisse notwendig mit den absoluten Bestimmungen, welche vorliegen, verknüpft sind. Das heißt aber: mit der positiven Perzeption des tatsächlich Gegebenen verbindet sich ein negatives apodiktisches Urteil, welches als unmöglich einsieht, daß das eine gegeben sein könnte, ohne daß das andere mitgegeben wäre. In dieser Weise aber müßte, und nur in dieser Weise könnte auch die notwendige Verknüpfung oder das Determiniertsein des motivierten Urteils (bzw. Wollens) durch das motivierende Gegenstand unmittelbarer Erkenntnis sein, wenn es dies überhaupt wäre. Die sog. Wahrnehmung eines speziellen Kausalverhältnisses wäre also in Wahrheit ein apodiktisches Erfassen eines speziellen Kausalgesetzes samt der Perzeption eines bestimmten Falles, der eine Instanz desselben bildet.[1])

Allein solche Kausalgesetze leuchten uns tatsächlich nicht unmittelbar ein und darum auch nicht das Gegebensein spezieller Fälle, wo sie Anwendung finden. Daß das Erstere nicht der Fall sei, geben die Einsichtigsten unter den Vertretern der Lehre von einem unmittelbaren Erfassen von Kausalverhältnissen indirekt selber zu. Sie bemerken nämlich selbst, daß wir zwar das Wirken unmittelbar wahrnehmen, aber dabei doch das

[1]) Doch würde in Er. nicht umgekehrt zur apodiktischen Erkenntnis des Kausalgesetzes die Perzeption eines bestimmten Falles gehören, außer soweit dies nötig wäre, um die Vorstellung des betreffenden Verhältnisses zu gewinnen; wie auch bei Gewinnung der Einsicht, daß eine Rot- und eine Blauempfindung notwendig der Gattung nach gleich, daß eine Rotempfindung und die eines Tones der Gattung nach verschieden sind, oder daß ein Orange notwendig Gelb und Rot enthält, ein Erfassen dieser Empfindungen nur zur Bildung der Vorstellung dieser absoluten Bestimmungen und ihrer Verhältnisse nötig ist.

innere Wie des Vorgangs, die Art, wie ein realer Zustand es anfängt, um einen von ihm verschiedenen zu erzeugen oder dessen Eintritt notwendig zu machen, nicht begreifen. Ich sage aber, daß eben auch dies uns in seiner wahren Natur verständlich sein müßte, wenn hier eine unmittelbare Einsicht das „Daß“ zeigte und wir so eine anschauliche und eigentliche Vorstellung davon hätten. Analog haben wir ja auch, indem wir apodiktisch erfassen, daß Rot und Blau nicht sein kann, ohne der Gattung nach gleich, der Spezies nach verschieden zu sein, vollen Einblick in das Wesen dieses Verhältnisses und gewinnen klare Einsicht in die Art, wie dieses sich mit Notwendigkeit aus der Natur der absoluten Bestimmungen, an die es sich knüpft, ergibt.[1])

Weiter: Zum Wesen des Gewirkt- oder durch ein anderes zum Sein Determiniertwerdens gehört, daß das Betreffende kontingent, d. h. nicht durch sich notwendig sei. Aber auch dies kann nicht Gegenstand der Erfahrung sein, und somit kann dies auch nicht von dem Verhältnis von Wirkung und Ursache gelten. So scheint mir in mannigfacher Weise klar, daß die Fälle der

[1]) Eben diese Selbstverständlichkeit, die im Wesen des apodiktischen als eines begreifenden Erkennens liegt, ist auch gegeben bei den mathematischen und speziell bei den geometrischen Einsichten, wo wir ja klar durchschauen, wie sich gewisse Verhältnisse mit Notwendigkeit an die Natur der absoluten räumlichen Bestimmungen knüpfen und wiederum gewisse sekundäre Relationen durch die primär aus jenen absoluten Bestimmungen fließenden und abermals tertiäre Verhältnisse durch die sekundären oder, kurz und allgemein gesprochen, superponierte durch fundamentale Relationen begründet werden.

Wenn Kant, als er davon sprach, es sei ein Vorteil der Geometrie, daß sie ihre apriorischen Sätze in der Anschauung konstruieren könne, damit gemeint hätte, daß wir eine Intuition davon haben, wie sich die Sätze über gewisse Verhältnisse aus den Vorstellungen der Fundamente ergeben, auf denen sie gründen, so könnte man ihm beistimmen. Aber das ist durchaus nicht zu verwechseln mit der Hilfe, die das sog. „Konstruieren der geometrischen Gestalten“ in der Phantasie oder auf der Schreibtafel dem begrifflichen Nachdenken über sie leistet. Ich sage: das sog. Konstruieren. Denn in Wahrheit liegt ein solches ja nicht vor. Was wir in der Phantasie oder auf dem Papier zeichnen, ist kein exakter Kreis und somit in mathematischem Sinne überhaupt kein Kreis; mag es auch vom ästhetischen Standpunkt so genannt werden, wo es ja nur auf eine Ähnlichkeit ankommt, die groß genug ist, daß die Assoziationen und Gefühlswirkungen nicht ausbleiben (es also vor diesem Forum für einen Kreis gehalten und genommen wird). Doch darüber mehr an gelegenerem Orte.

Motivation nicht — wie ich früher glaubte — Beispiele für ein direktes Erfassen der Kausalität sein können.[1])

Aber auch das Bedenken erhebt sich, wie mir jetzt scheint, gegen diese Lehre, daß nach ihr eben nur in diesen Fällen und sonst auf psychischem Gebiet und dem Gebiet der inneren Erfahrung nirgends ein Wirken Gegenstand direkter Wahrnehmung sein soll. Warum — so fragt man sich — sollte es, wenn hier, nicht auch in anderen Fällen, z. B. beim Imperium des Willens über den Lauf der Vorstellungen (was auch die Bedingung ist für die Herrschaft über die willkürlichen Bewegungen), warum nicht bei der Assoziation der Ideen genau so sein? Diese Fragen liegen nur umso näher, wenn manche den Begriff der Motivation, wo direkte Wahnehmung der Verursachung gegeben sein soll, so weit ausdehnen, daß sie auch davon sprechen bei Fehlschlussen,[2]) bei einem Glauben, welches auf einem Willensentschlusse beruht, kurz bei Fällen eines blinden Fürwahrhaltens. Wenn auch hier die Verursachung erfaßt werden soll, warum nicht noch mannigfach anderwärts? Man sage auch nicht, es sei anderwärts darum nicht der Fall, weil hier psychophysische Mitbedingungen im Spiele seien, die nicht ins Bewußtsein fallen. Denn solche sind bei jedem psychischen Geschehen irgendwie beteiligt, müssen also entweder überall oder nirgends die direkte Wahrnehmung einer Verursachung auf diesem Gebiete unmöglich machen.

Endlich sei noch ein entscheidender Grund gegen die von uns bekämpfte These angedeutet, dessen nähere Ausführung aber einer späteren Stelle dieses Buches überlassen bleiben muß.

---

[1]) Auch ein argumentum ad hominem kann man dagegen geltend machen, wenn man — wie ich es früher tat — meint, speziell im Erfassen des Erzeugtwerdens eines gewissen einsichtigen Urteils durch die Vorstellungen, welche seine materiale Seite bilden, die Erklärung für die apriorisch-apodiktische Natur desselben zu besitzen. Denn es stellte sich ja heraus, daß umgekehrt das Erfassen der Kausalität ein apodiktisches Urteil voraussetzt, und wer dieses auf jenes zurückführen will, macht sich also eines Hysteron-Proteron schuldig.

[2]) Hier fällt es freilich besonders schwer anzunehmen, daß eine evidente Wahrnehmung der Verursachung des gefolgerten Urteils durch die Prämissen vorliege, während der Schließende vielleicht infolge von Äquivokation u. dgl. sich darüber täuscht, was eigentlich als Prämisse ihm vorschwebt, also nicht weiß, was das Verursachende ist bei dem Kausalverhältnis, das er (angeblich) mit unmittelbarer Sicherheit erfassen soll.

Würde nämlich in der inneren Erfahrung Kausalität mit unmittelbarer Evidenz erfaßt, so müßte dies unweigerlich auch von der Zeit gelten. Wir werden aber später sehen, daß die sog. Zeitwahrnehmung überhaupt nicht Sache des inneren Bewußtseins ist.

Wenn man endlich die Frage einwerfen würde, wie denn der unleugbar bestehende Schein, als ob gerade in den oben aufgezählten Klassen von „Motivations"-Erscheinungen ein propter hoc direkt erfahren würde, zu erklären sei, so hoffen wir darauf an anderem Orte eine allseitig genügende Antwort geben zu können. Hier soll nur daran erinnert werden, daß dieser Schein für viele doch nicht bloß hier, sondern auch anderwärts vielfach besteht. Dabei meine ich nicht Fälle, die dem Gebiete der sog. äußeren Erfahrung, sondern namentlich auch solche, die der Welt des Psychischen angehören, wie z. B. den Fall der sog. „Assoziation" der Vorstellungen und der „Beeinflussung" der Überzeugungen durch Gefühle. Nicht bloß spricht man hier von den Gefühlen als „Motiven" des Glaubens („er glaubt dies oder jenes, weil es ihm erwünscht wäre, daß dem so sei" u. dgl.), sondern man hat auch im ersteren Falle unbedenklich von Assoziations-„Motiven" gesprochen, also diese Fälle ohne weiteres (und ohne den Unterschied zu bemerken) mit wirklicher „Motivation" zusammengestellt.

Auch auf eine andere Frage, die man noch als Einwurf erheben könnte, nämlich wie denn der Begriff des Apriorischen (und weiterhin des Notwendigen) zu bestimmen sei, wenn nicht als das, was aus den Begriffen einleuchtet und dieses wiederum als dasjenige, wo die Einsicht durch das dem Urteilen zugrunde liegende vorstellende Denken kausiert ist und als solches erfaßt wird, hoffe ich anderwärts (im zweiten Bande meiner „Untersuchungen") eine befriedigende Antwort zu geben und unterlasse hier die Abschweifung.

Hier bloß noch ein Wort gegen die Bemerkung, daß wir doch wohl auf dem Gebiete der inneren Erfahrung das Wirken oder Tun unmittelbar erfassen müßten, weil wir durch sog. Einfühlung unsere Art des Wirkens oder Tuns allgemein auch auf Physisches übertragen. Darauf ist m. Er. zu antworten, daß diese Tatsachen der sog. Einfühlung sich ebensowohl erklären, wenn wir bloß fälschlich in uns ein Tun oder Wirken unmittelbar zu erfassen meinen, als wenn wir es wirklich so erfassen.

Dieselben Neigungen und Kräfte können im einen und anderen Falle zu jener Gewohnheit führen; und zwar gilt dies sowohl, wenn man unter Einfühlung ein ernstliches Auffassen und Deuten des in der Außenwelt Beobachteten als eines mit dem in der Innenwelt wirklich oder vermeintlich erfahrenen Gattungsgleichen versteht (gewöhnlicher Anthropomorphismus), als auch, wenn man damit bloß ein fiktives Auffassen zum Zwecke der bequemeren oder auch ästhetisch wirksameren sprachlichen Bezeichnung des Physischen meint (ökonomische und ästhetische Gesetze der figürlichen inneren Sprachform). Beides wird ja unter dem Namen „Einfühlung" häufig zusammengeworfen, während es, da verschiedenen Gesetzen unterliegend, auseinanderzuhalten wäre. Aber ich sage: in beiden Fällen kommt es nicht so sehr darauf an, was wir tatsächlich innerlich erfahren, als was wir zu erfahren meinen. Der deutlichste Beleg dafür ist ja, daß die „Einfühlung" vornehmlich anknüpft an jenes unser Tun, welches in der Beherrschung der Glieder unseres Leibes durch den Willen besteht. Hier aber haben wir es — wie früher schon gesagt wurde — sicher gar nicht mit etwas zu tun, was innerlich erfahren werden könnte, weil es sich um einen psychophysischen Zusammenhang handelt, nicht um etwas rein Psychisches, das ins innere Bewußtsein fiele oder fallen könnte.

§ 20. Wir sind länger bei dem Nachweis verweilt, daß der Begriff der wirkenden Ursache im alten Sinne des Wortes in keinem Falle Gegenstand direkter Erfahrung oder Apperzeption ist, weil es uns wichtig schien, das Wahre an Humes skeptischen Bedenken, durch die auch Kant so entscheidend beeinflußt wurde, unzweideutig herauszuheben. Um so deutlicher werden dann in der Folge — so hoffen wir — auch die Versehen hervortreten, welche dem scharfsinnigen englischen Denker dabei begegnet sind. Ein solches fundamentales Versehen teilte sogleich Kant mit ihm, nämlich die Meinung, daß, wenn der Begriff der Ursache im alten Sinne des Wortes nicht in jener Weise gewonnen werde, sein empirischer Ursprung überhaupt nicht zu erweisen sei. Nur zog Hume daraus die Konsequenz, daß es sich dabei überhaupt nicht um einen Begriff, sondern um ein Wort und eine Fiktion handle, während Kant, um uns vermeintlich vor dieser Folgerung zu retten, zu einem „apriorischen" Ursprung seine Zuflucht nahm und den gefährdeten Begriff neben

anderen, deren empirischer Ursprung gleichfalls dunkel und bestritten war, für eine angeborene Verstandesform oder eine Kategorie erklärte.

Ich sage: Die beiden Gegner begingen einen gemeinsamen Fehler, nämlich zu glauben, daß, wenn ein Begriff nicht einfach „Kopie" einer Anschauung ist, ohneweiters sein empirischer Ursprung verloren zu geben sei. Sie übersahen oder machten sich wenigstens nicht genügend klar, wie es neben jenen einfachen, analytischen auch zusammengesetzte, synthetische Begriffe gibt,[1]) deren Elemente durch Analyse (oder Imperzeption und Komperzeption) aus Anschauungen gewonnen werden, deren Ganzes aber nur durch eine Verknüpfung unseres Verstandes zustande kommt. Unter diesen Verknüpfungen mögen solche sein, die für unsere Erkenntnis der Wirklichkeit völlig nutzlos sind, wie viele widersprechende und phantastische (z. B. geflügeltes Pferd, Zentaur u. dgl.). Andere aber sind im Dienste der Erkenntnis der Wirklichkeit, oder des Suchens nach ihr (der Forschung), entstanden, und ihr auch — sei es direkt, sei es mehr oder weniger indirekt — dienlich.[2]) Unter denjenigen, welche der Erkenntnis der Wirklichkeit direkt dienlich sind, meine ich solche Begriffssynthesen, welche, obwohl sie durch eine „Einheitsfunktion" des Verstandes (genauer durch eine prädikative Vorstellungssynthese) entstanden sind, doch wirklichen Gegenständen, sei es in erschöpfender, sei es in mehr oder weniger unvollständiger Weise entsprechen, indem sie entweder Hand in Hand mit apriorischen Einsichten oder auf Grund von Induktion und nach den Regeln der Hypothesenbildung im Dienste der Erklärung und Begreiflichmachung des direkt Erfahrenen gebildet

[1]) Hume redet zwar von „Ideen", die aus mehreren Impressionen stammen, und von dieser Art soll ja sein Begriff der Ursache sein. Aber diese Mehrheit von Impressionen soll nach ihm eben doch nur dadurch Quelle einer neuen „Idee" werden, daß aus ihrer Verbindung ein neues „Gefühl" oder ein neuer „Eindruck" entspringt, wovon dann jene Idee eine „Kopie" sein soll. Für das, was wir synthetische Begriffe nennen, fehlt ihm das Verständnis, schon darum, weil er die Vorbedingung dazu, die Analyse der Anschauungen (durch die Abstraktion, genauer: Imperzeption und Komperzeption), nicht erkannt, sondern kurzsichtig geleugnet hat.

Was aber Kant betrifft, so hat er zwar die Abstraktion nicht geleugnet, aber ihr Wesen und das der darauf gebauten synthetischen Begriffsbildung doch recht ungenügend erfaßt.

[2]) Vgl. hierzu meine „Untersuchungen", Bd. I., S. 566 ff. u. ö.

werden oder auch durch Vereinigung dieser beiden Wege. In letzterer Weise ist ja z. B. der Begriff von Atomen und der verschiedenen Klassen von Atomen (Sauerstoff, Stickstoff usw.), der Begriff der chemischen Anziehung und Äquivalenz, der Begriff der Beharrung und der Gravitation usw. entstanden. Kurz, alle unsere elementaren Begriffe stammen zwar aus Analyse und Abstraktion (genauer: Imperzeption, Komperzeption und Reflexion); aber nicht alle Begriffe und auch durchaus nicht alle wissenschaftlich berechtigten Begriffe sind elementar. Zu diesen nicht elementaren kann auch der Begriff der Ursache gehören.[1] Vielleicht zeigt sich, daß — sei es apriorische Einsichten, sei es wahrscheinliche Hypothesen, die sich zur Erklärung der Erscheinungen dienlich erweisen, sei es beides im Vereine — uns dazu führen, gewisse begriffliche Elemente, welche uns jene Analyse direkt zeigt, synthetisch zu einem Gebilde zu vereinigen, das alle wesentlichen Elemente des alten Ursachebegriffes aufzeigt und sich als auf die Wirklichkeit anwendbar und zu ihrem Begreifen notwendig erweist. Erst wenn ein solcher Versuch sich als völlig aussichtslos erweisen sollte, könnte man uns im Namen der Logik zumuten, jenen althergebrachten Sinn des Terminus „Ursache" als fiktiv aufzugeben und ihn entweder durch den Humeschen oder einen verwandten positivistischen und in der Erfahrung dann allein gerechtfertigten Begriff zu ersetzen; dann aber — um gefährliche Täuschungen durch Äquivokationen zu vermeiden — zweckmäßigerweise auch den Namen aus dem philosophischen Wörterbuch zu streichen.

---

[1]) Diese Möglichkeit hat auch Brentano schon frühe (in seinen Vorlesungen) im Auge behalten, trotzdem er stets der Ansicht war und noch ist, daß der Begriff des Wirkens auch direkt durch Analyse von Anschauungen gewonnen werden könne. Demgemäß muß dann freilich nach ihm ein Begriff zugleich durch Synthese gebildet und durch einfache Abstraktion aus Anschauungen gewonnen sein können. M. a W. wenn auch alle elementaren Begriffe durch Analyse gewonnen sind, sind doch nach ihm nicht notwendig alle so gewonnenen elementar. Daß dem so sei, ist ganz wohl als möglich, ja in gewissen engen Grenzen als Tatsache zuzugeben. Solche Begriffe, oder besser Paare von Begriffsgebilden, sind dann zwar psychologisch (in ihrer Genesis und Struktur) verschieden, aber logisch gleichwertig, und zwar nicht etwa bloß dem Umfange, sondern auch dem Inhalte (dem Gehalt an Merkmalen) nach äquivalent. Wir werden im zweiten Bande der „Untersuchungen" darüber mehr sagen können.

Sehen wir denn zu! Im alten Begriffe der Ursache liegt jedenfalls — wie wir schon früher sagten — der des Determinierens und des Determiniertwerdens, des Notwendigmachens, der Unverträglichkeit des Seins eines gewissen Etwas mit dem Nichtsein eines gewissen andern. Aber die notwendige Verknüpfung, die hier gegeben ist, fällt nicht zusammen mit derjenigen, welche auch Hume zugibt und welche z. B. zwischen gewissen mathematischen, bzw. anderen apriorischen Wahrheiten untereinander besteht.[1]) Nicht jeder notwendige Zusammenhang ist ein Verursachen.

In manchen Fällen dieses notwendigen Zusammenhangens von apriorischen Wahrheiten haben wir es mit einem gleichsinnigen und umkehrbaren Verhältnis zu tun, wo beide Glieder sich in derselben Weise und in gleichem Sinne gegenseitig fordern. Es sind dies die apriorischen Wahrheiten, bei denen, nach dem Satz des Widerspruchs oder ausgeschlossenen Dritten, von der einen auf die andere zu schließen ist, oder wo jede u. U. für die andere Erkenntnisgrund sein kann.

In anderen Fällen aber, die wir gleichfalls erkennen, besteht allerdings zwischen Wahrheiten oder Sachverhalten ein Verhältnis des Grundes und der Folge im eigentlichen Sinne, nämlich des Sachgrundes und seiner Folge,[2]) wo die Glieder ungleichsinnig sind und eine Umkehrbarkeit zwischen ihnen nicht besteht. So

[1]) Hier besteht ja dieser Zusammenhang zwischen den Urteilsinhalten, nicht aber zwischen den Urteilstätigkeiten.

[2]) Der Ausdruck „Folge von etwas" und so auch „Grund", „Begründung" wird äquivok verwendet, bald im logischen (die Urteilsinhalte) bald im psychologischen (die Urteilstätigkeiten betreffenden) Sinne. Im letzteren Falle, wo man statt von „Folge" besser von „Folgerung" und statt von „Grund" genauer von „Erkenntnisgrund" sprechen sollte, entsteht der Begriff durch Reflexion auf ein Schließen, im ersteren Fall ist keine solche Reflexion nötig — Eine noch weiter gehende Amphibolie ist es aber natürlich, wenn man auch von „schlechten und guten Gründen" spricht, die für etwas vorgebracht würden, und von „stärkeren" und „schwächeren Gründen". Gründe, die etwas weder als wahr noch als wahrscheinlich dartun, sind gar keine Erkenntnisgründe (und nur darum kann es sich hier handeln). Schwächere Gründe aber, die überhaupt diesen Namen verdienen, können nur solche sein, die eine geringere Wahrscheinlichkeit für etwas begründen als die sog. stärkeren; wenn nicht bei den sog. schwachen Gründen etwa ein Gemisch von Wahrem oder wirklich Begründendem und Falschem oder bloß vermeintlich Begründendem gemeint ist, wo dann aber die reinliche Scheidung in Ja und Nein vorzunehmen wäre.

ist es z. B. bei der Wahrheit, daß jede Erkenntnis in sich wertvoll ist, und derjenigen, daß auch alles wertvoll ist, was als Mittel dazu dient Erkenntnisse zu gewinnen. Die erste ist der Grund der zweiten, nicht umgekehrt. Dieses Verhältnis kommt demjenigen von Ursache und Wirkung näher. Doch wird Hume einwenden, auch hier handle es sich nicht um eine notwendige Verknüpfung von Tatsachen, und obwohl, was der berühmte Skeptiker hier einwendet, von Unklarheit nicht frei ist, so enthält es doch einen Kern von Richtigem, den wir im Interesse der Wahrheit und einer fruchtbaren Auseinandersetzung nicht versäumen wollen aus der verhüllenden Schale herauszulösen und anzuerkennen.

Hume scheidet die Wahrheiten bekanntlich in solche, die sich auf Tatsachen, und solche, die sich auf Relationen beziehen. Von den ersteren soll niemals eine apriorische Erkenntnis möglich sein, da ihr Gegenteil stets möglich sei (d. h. niemals einen Widerspruch involviere); von den letzteren dagegen sei ein apriorisches Wissen möglich. Aber sollen und können wir ohne weiteres zugeben, daß dies bei Relationen durchgängig der Fall sei, hingegen bei solchem, was nicht eine Relation ist, niemals? Ich meine, auch wenn wir einstweilen ganz dahingestellt lassen, ob das Letztere richtig sei, können wir jedenfalls das Erstere nicht zugeben. Wir können es nicht zugestehen in dem Sinne, daß von jeder Relation nur eine apriorische Erkenntnis möglich sein sollte. Offenkundig können ja Relationen auch Gegenstand einer Perzeption sein, und das wird Hume selbst zugeben. Denn hätten wir keine Impression von ihnen, wie könnten wir nach ihm selbst eine idea davon haben und wie ohne diese irgendein begründetes, sei es apriorisches, sei es aposteriorisches Urteil darüber! — Wir können es aber auch nicht in dem Sinne zugestehen, daß von allen Relationen apriorische Erkenntnisse möglich seien, und werden auf Letzteres unten zurückkommen. Jedenfalls ist soviel klar, daß die Klassifikation Fehler enthält, und in Wahrheit konfundiert sie deskriptive und genetische Gesichtspunkte. Auf das Wahre aber, das ihrem Urheber vorschwebte, führt uns wohl am besten die Erwägung des Umstandes, daß er als Erkenntnisse von Relationen (die als solche apriorische wären und nicht auf Tatsachen sich bezögen) die mathematischen Wahrheiten bezeichnet. An ihnen — wenn damit die Tatsachen der reinen, nicht der sog. angewandten

Mathematik gemeint sind — haben wir einerseits Wahrheiten über Relationen, und anderseits betreffen sie in dem Sinne nicht Tatsachen, als sie samt und sonders nur hypothetisch oder negativ gemeint sind und durchaus nicht die Existenz der betreffenden Relation und damit der Relata behaupten, auf welche sie sich beziehen. Sie sagen bloß, daß gewisse absolute Bestimmungen nicht ohne gewisse auf sie fundierte primäre Relationen, und weiterhin, daß diese nicht bestehen können, ohne daß auch gewisse sekundäre Relationen bestehen, die auf jenen als Fundamenten superponiert sind. Diese Wahrheiten leuchten a priori, wenn auch in letzter Instanz nicht bloß nach dem Satze des Widerspruches ein (darin ist Hume wie auch Leibniz u. a. im Irrtum), indem sich vielmehr damit noch eine apriorische Erkenntnis von anderem Typus verbindet.

§ 21. Wenn ich im Gegensatz zu Leibniz, Hume u. a. von apriorischen Erkenntnissen spreche, die einen anderen Typus aufweisen als der Satz des Widerspruchs, so befinde ich mich da in einer gewissen Übereinstimmung mit Kant und seiner Lehre von synthetischen Urteilen a priori. Doch ist diese Übereinstimmung mehr negativer als positiver Natur, da ich — wie zum Teil schon aus früheren Ausführungen hervorging — das Positive an dieser seiner Theorie ablehnen zu müssen glaube. Die Lehre von den positiven Eigentümlichkeiten, welche Kant diesen apriorischen Erkenntnissen, die auch nach ihm zum Satz des Widerspruchs und ausgeschlossenen Dritten hinzukommen sollen, zuspricht, scheint mir durchaus auf einer irrigen Auffassung vom Wesen des Urteils überhaupt zu beruhen und speziell derjenigen Klasse von Urteilen, die den Namen von Erkenntnissen verdienen. Das Letztere ist schon früher berührt worden. Es ist aber nicht unwichtig, hier auf das Ganze der eigentümlichen Kantschen Lehre etwas näher einzugehen und unsere Stellung ihr gegenüber gleichzeitig mit derjenigen zu Humes und Leibnizens Theorie von der apriorischen Erkenntnis ins Klare zu stellen.

Ich sage, die bezüglichen Meinungen Kants beruhten auf einer Verkennung der Natur des Urteils überhaupt. In der Tat. Wenn er, wie freilich mit ihm viele andere, meint, jedes Urteil habe Subjekt und Prädikat, nur mit dem Unterschied, daß im einen Fall das Letztere offen oder versteckt schon im Subjekt enthalten sei — dies nennt er ein analytisches —, während es im anderen Falle neu zu ihm hinzukomme — dies nennt er ein synthetisches Urteil —, so ist er wie andere dazu verführt durch eine Verwechslung der inneren und äußeren Form des üblichsten sprachlichen Urteilsausdruckes und seiner Elemente mit den Gedanken und den (wirklichen oder angeblichen) Elementen desselben. In Wahrheit ist durchaus nicht jedes Urteil konstituiert durch die Verknüpfung zweier als Subjekt und Prädikat zu bezeichnender Elemente. Weder in einem bloßen Existentialurteil wie „A ist“ noch in einem konditionalen, wie „Wenn A ist, ist B“ oder „Entweder ist A nicht, oder

es ist B" u. dgl. kann irgendwie von Subjekt und Prädikat geredet werden.[1]) Ich sage: irgendwie! Denn auch, wo es auf den ersten Blick und für einen, der hier Gedanken und sprachlichen Ausdruck nicht scharf zu trennen versteht, der Fall ist, bleibt zu untersuchen, wie weit es wahrhaft und in eigentlichem Sinne und wie weit es bloß scheinbar und uneigentlich der Fall sei. Die genauere Untersuchung zeigt, daß in Wahrheit von Subjekt und Prädikat im eigentlichen Sinne nur dort zu reden ist, wo wir es mit einem Zu- und Aberkennen, einem Identifizieren oder Auseinanderhalten zu tun haben. Dies ist nur bei einem Doppelurteil, d. h. bei einer eigentümlichen Synthese von Urteilen (mit nur einseitiger Trennbarkeit der Partialurteile) der Fall. Denn identifizieren und auseinanderhalten kann man nur, was man für gegeben hält oder anerkennt, m. a. W. das prädizierende Zu- und Aberkennen setzt ein einfaches thetisches Anerkennen voraus, worauf es gebaut ist.

Nur uneigentlich spricht man daneben von Subjekt und Prädikat auch dort, wo in Wahrheit nicht ein derartiges Doppelurteil wie „A ist B" vorliegt, sondern nur eine in Reflexion auf eine solche Urteilssynthese gebildete Synthese von Begriffen wie: „B-seiendes-A" oder „A, welches B ist". Man hat diesen Fall aber mit der eigentlichen Bedeutung von Subjekt und Prädikat, wo damit Partialurteile gemeint sein müssen,[2]) zusammengeworfen in allen Fällen, wo die Bestandteile der Begriffssynthese eine ähnliche (kategoroide) Gliederung und Syntaxe in der Sprache finden, wie jene Partialurteile (das subjektische und das superponierte oder prädizierende) in der wahrhaft kategorischen Aussage; wie z. B. in dem Satze: „Kein Dreieck hat mehr als drei Seiten und drei Winkel", wo ja — wenn er streng wissenschaftlich verstanden wird — im sog. Subjekt nicht die Existenz eines Dreieckes behauptet wird, also auch keine wahrhafte Prädikation vorliegt, sondern der Sinn kein anderer ist als: „Es kann kein Dreieck geben, welches usw." Offenkundig ist da nur eine apodiktische Verwerfung der Begriffssynthese „Dreieck, welches usw." gegeben. Die kategoroide Syntaxe und sprachliche Struktur dieser Begriffsglieder erweckte den Schein, als liege auch im Gedanken dasselbe vor, wie bei einer wahrhaften Prädikation.[3])

---

[1]) In bezug auf den Existentialsatz wie „A ist" versucht Kant die seltsame Deutung, hier liege nicht, wie gewöhnlich, eine Synthese von Begriffen vor, sondern eine Synthese zwischen Gegenstand und Begriff. Vgl. hierüber meine Artikelserie „Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zu Logik und Psychologie". 6. Artikel. (Vierteljahrsschrift f. wiss. Phil., Bd. XIX., S. 19 ff.)

[2]) Ich sage: gemeint sein müssen. Denn tatsächlich hat man auch da, wo Subjekt und Prädikat im Sinne von Partialurteilen vorliegen, bloß Glieder einer Begriffssynthese vor sich zu haben geglaubt und in diesem Sinne die wahrhaft kategorischen und die bloß kategoroiden Aussagen einander unterschiedlos gleichgesetzt.

[3]) Ja, die Täuschung durch die Sprache hat noch weiter gegriffen. Diese kleidet auch die einfache thetische Anerkennung oder Verwerfung einer Materie, die nicht einmal eine prädikative Begriffssynthese aufweist, wie „Es gibt Orte" oder „Orte existieren", „Farben gibt es nicht" oder „Farben existieren nicht" (sondern nur Farbenempfindungen), in pseudokategorische

Fragen wir uns nun, wie sich die Scheidung von analystisch und synthetisch im Kantschen Sinne zu derjenigen der Urteile in apriorische und aposteriorische verhalte, so ist vor allem klar, daß Kant mit Unrecht die Frage ignoriert (und vom Standpunkte seiner unrichtigen Beschreibung der Natur des Urteils ignorieren muß), ob es nicht auch, sei es apriorische, sei es aposteriorische Urteile gibt, die weder analytisch noch synthetisch in seinem Sinne sein können, da sie weder im strengen Sinne Subjekt und Prädikat noch auch nur eine prädikative Begriffssynthese aufweisen.

Doch wenden wir uns gleich zu den beiden letzteren Klassen, die Kant von Rechts wegen allein vorschweben können. Dabei sollen die analytischen, d. h. diejenigen, wo das eigentlich oder uneigentlich sog. Prädikat im Subjekt enthalten ist, alle apriorisch sein. Dagegen wären nach dem berühmten Autor die synthetischen (wo das eben Gesagte nicht der Fall ist) teils aposteriorisch teils zwar auch apriorisch, doch mit anderem Charakter als die analytischen, nämlich von der Art, daß man ihnen die Richtigkeit nicht ansieht. Demgegenüber wollen wir zunächst fragen, ob es richtig ist, daß alle im Kantschen Sinne analytischen Urteile apriorischen Charakter haben.

Darauf ist zunächst entschieden mit Nein zu antworten, wenn man dabei wahrhaft kategorische Urteile im Auge hat. Sollte ein solches apriori einleuchten, so müßte die Existenz des Subjekts und Prädikats apriori einleuchten. Wenn auch Hume zu weit geht in der Behauptung, das Gegenteil eines Urteils, welches etwas affirmiert, sei niemals absurd, so ist doch sicher, daß in den meisten Fällen die Existenz der Gegenstände, wovon wir etwas mit Recht aussagen, nur aus Erfahrung bekannt ist. Ich sage: jene Urteilssynthesen, denen die kategorische Formel unserer Aussagen wahrhaft angemessen ist, sind mit wenigen Ausnahmen nicht apriorisch, obschon von vielen gilt, daß das prädizierende Partialurteil schon im subjektischen mitenthalten ist. Das Urteil als Ganzes ist empirisch, so oft das subjektische Partialurteil diesen Charakter hat. Nur daß, wenn das „Prädikat im Subjekte schon enthalten" ist, dann neben diesen empirischen auch ein apriorisches einleuchtend ist, welches aber nicht wahrhaft kategorisch ist, indem dabei nicht eine Synthese von Urteilen gegeben ist, sondern nur eine — in Reflexion auf ein solches kategorisches oder Doppelurteil gebildete — prädikative Synthese von Begriffen wie „B-seiendes-A"

Form. Indem sie eben den Ausdruck der Anerkennung oder Verwerfung (es ist, es sind, es gibt, es existieren) durch die äußere und innere Sprachform wie ein begriffshaltiges Verbum erscheinen läßt, hat man auch hier (bei den Existentialsätzen und den Impersonalien) eine Verknüpfung von Begriffen, eines vermeintlichen Subjekts- und Prädikatsbegriffes, zu sehen gemeint. (Vgl. darüber meine Artikel „Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zu Logik und Psychologie" in der Vierteljahrsschrift f. wiss. Phil., Band VIII—XIX.) Bei den konditionalen Aussageformeln aber, wie „Wenn A ist, ist B" und „Entweder gibt es kein A, oder es ist B", hat man bald diese Satzglieder fiktiv wie Subjekt und Prädikat gedeutet, bald hat man das Ganze als Ausdruck einer Zusammensetzung von Urteilen betrachtet und nur Gewicht darauf gelegt, daß in jedem der Glieder in üblicher Weise Subjekt und Prädikat zu erkennen sei.

und von einem solchen A negativ oder konditional geurteilt wird, es könne nicht sein ohne B zu sein, oder wenn es sei, enthalte es als Subjekt das B als Prädikat.

Wendet man sich aber diesen einfachen Urteilen mit prädikativ zusammengesetzten Begriffen als Materie zu, wo uneigentlich der eine als Subjekt, der andere als Prädikat bezeichnet wird, so ist hier zwar richtig, daß alle im Kantschen Sinne analytischen Urteile, d. h. alle, bei denen das sog. Prädikat im sog. Subjekt enthalten ist, apriorisch sind, aber es ist falsch, daß alle, welche apriorisch sind, dieses Verhältnis des sog. Subjekts und Prädikats zeigten. Die falsche Auffassung Kants von der Natur des Urteils, welche einen Zug, der sich in Wahrheit nur bei einer Gruppe von Urteilen findet, auf alle ausdehnen will und, was nur eine Besonderheit der inneren und äußeren Sprachform ist, auf den ausgedrückten Gedanken überträgt, rächt sich nicht bloß darin, daß es — wie schon angedeutet — auch apriorische und nicht apriorische Sätze gibt, wo weder eigentlich noch uneigentlich von Subjekt und Prädikat und somit gar nicht von analytisch und synthetisch im Kantschen Sinne die Rede sein kann,[1]) sondern auch darin, daß sie auch, wo irgendwie davon zu sprechen ist, auf die apriorischen zum Teil so wenig paßt, daß sie den Autor mit sich selbst in Widerspruch bringt. Der Satz der kontradiktorischen und wohl auch der der konträren Opposition soll nach Kant analytisch in seinem oft erwähnten Sinne sein und zugleich von der Art, daß man ihm die Richtigkeit ansieht. Allein nur das Letztere gilt in Wahrheit von ihnen, das Erstere durchaus nicht. Oder wie soll, wenn ich sage: „Kein Rotes ist zugleich nicht rot", oder „kein Rundes kann zugleich eckig sein", „kein rechtwinkliges Dreieck kann zugleich stumpfwinklig sein" u. dgl., das sog. Prädikat im sog. Subjekte enthalten sein?

Nach Kant müßten also diese Sätze synthetisch und, wenn sie doch apriorisch sein sollen, von der Art sein, daß man ihnen die Richtigkeit nicht ansehe, was seiner eigenen Überzeugung widerspricht. In diesem Falle freilich hat das falsche psychologische Kriterium seine bessere Überzeugung von der erkenntnistheoretischen Natur der betreffenden Sätze nicht zu erschüttern vermocht. Aber in anderen Fällen allerdings. Ich sage: Anderswo hat Kant allerdings verkannt, daß etwas analytisch sein kann in dem Sinne, daß man ihm (wie dem Satz des Widerspruchs und ausgeschlossenen Dritten) die Richtigkeit ansieht und es doch nicht analytisch ist in jenem andern Sinne, nämlich daß ein Subjekt da wäre, welches offen oder versteckt ein Prädikat enthielte. Weil er bei gewissen Sätzen sah, daß sie im letzteren Sinne nicht analytisch seien, sprach er ihnen den analytischen Charakter auch im ersteren Sinne ab, und weil er sie gleichwohl (und zum Teil mit Recht) für unabhängig von der Erfahrung geltend anerkennen zu müssen glaubte, kam er dazu, sie für a priori gesichert zu halten, obschon sie nach ihm nicht a priori einleuchten sollen. Von der Art sind ja seine sog. synthetischen Erkenntnisse a priori, die — wie schon früher gesagt worden — danach völlig

---

[1]) Ist nicht a priori einleuchtend, daß A nicht zugleich sein und nicht sein kann, oder daß es entweder ist oder nicht ist, und doch wo wäre hier ein Prädikat offen oder versteckt in einem Subjekt enthalten? Wie soll also das Kantsche Kriterium anwendbar sein?

per nefas und nur vermöge einer Verkennung der wesentlichsten Eigenschaften des Erkenntnisbegriffes diesen Namen tragen würden. Ich sage: tragen würden. Denn tatsächlich finden sich unter den Sätzen, welche Kant unter diesem Titel aufzählt, solche, die in Wahrheit doch a priori einleuchtend sind, nur daß Kant (getäuscht durch sein ungenügendes und auf einer falschen psychologischen Beschreibung des Urteilsphänomens basierendes Kriterium der apriorischen Evidenz oder — was dasselbe ist — der Selbstverständlichkeit) das Wie ihrer Einsichtigkeit nicht erkennt. Freilich zählt er unter die „synthetischen Erkenntnisse a priori" auch andere Sätze, die nicht a priori einleuchten, ja solche, denen man weder so noch aus Erfahrung die Richtigkeit ansehen kann, da sie sie gar nicht besitzen, sondern unberechtigte Vorurteile sind.

So kann ich denn Kant in der Opposition gegen die frühere Axiomatik (bei Aristoteles, Leibniz, Hume u. a.) nur in der negativen Richtung beistimmen, daß es apriorische Sätze gibt, die nicht den Charakter des Satzes vom Widerspruch haben und nicht auf ihn zurückgeführt werden können, keineswegs aber darin, daß sie deshalb „synthetisch" wären oder sein müßten, weder in dem oft erwähnten psychologischen noch im erkenntnistheoretischen Sinne. Ich meine mit Letzterem, daß sie als apriorisch gesichert wären, ohne a priori einzuleuchten. Denn dafür besteht keine Möglichkeit, und der Modus, den Kant und seine Anhänger für die Lösung der Frage „Wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich?" gefunden zu haben glauben, ist ein Irrweg und beruht auf Fiktionen. Sie sollen bekanntlich dadurch möglich sein, daß sie nur innerhalb gewisser Schranken, nämlich auf Gegenstände der Erfahrung angewendet, Geltung haben, indem sie durch gewisse subjektive Formen der Anschauung und des Verstandes bedingt seien. Was davon zu halten ist, wenn man damit Ernst macht, daß Gegenstände der Erfahrung nichts anderes heißen sollen als „bloße Erscheinungen", wurde früher schon gesagt. Sieht man aber auch davon ab, so könnte überhaupt die Wendung, etwas sei nur in den Schranken der Erfahrung gültig und sicher, in Wahrheit nur heißen, es sei eben nur durch die Erfahrung und somit nicht a priori gesichert. Wenn ein Satz dadurch erhärtet ist, daß gewisse sichere Erfahrungen sich nur unter Voraussetzung seiner Richtigkeit begreifen lassen, so ist er allerdings selbst dadurch erwiesen. Aber er gewinnt dadurch nicht den Charakter eines Erkenntnisprinzips, das mit den analytischen Axiomen in Parallele gebracht werden könnte, da er ja nicht unmittelbar sicher, sondern im besten Falle bewiesen ist. Womöglich noch weniger verdient er den Namen eines apriorischen Satzes. Die Erkenntnisquelle für ihn ist — abgesehen vom Schlußverfahren — dieselbe, welche die Prämissen haben, also die Erfahrung. Es zeigt sich — alles übrige, was die Verteidiger der sog. transzendentalen Methode wollen, als richtig angenommen —, daß ein gewisser allgemeinerer Satz ein notwendiges logisches Prius ist für gewisse speziellere, aus Erfahrung gewonnene Sätze, indem sie sich aus ihm als ihrer Voraussetzung, und nur aus ihm, ergeben. Aber ihn deshalb für einen apriorischen erklären, kann nur, wer zwei wesentlich verschiedene Bedeutungen des Terminus „a priori" konfundiert: die moderne, welche vornehmlich seit Hume damit verbunden wird (was unabhängig von der Erfahrung sicher ist), und die alte, aristotelisch-scholastische (was — auf welche Weise immer — aus seinem natürlichen Grund als wahr abgeleitet wird).

Darin also behalten Leibniz, Hume u. a. Kant gegenüber vollkommen Recht, daß es in letzter Instanz nur zwei Quellen zur Sicherung eines Urteils gibt, entweder die Erfahrung oder die apriorische Einsicht, d. h. die Selbstverständlichkeit. Sie irrten aber darin — und gaben damit freilich auch Anlaß zu dem Irrwege, den Kant in der Suche nach einer dritten Quelle einschlagen zu müssen glaubte — nämlich, daß sie meinten, alles Selbstverständliche oder a priori Einsichtige lasse sich auf den Satz des Widerspruchs und ausgeschlossenen Dritten zurückführen.[1])

§ 22. Das ist in Wahrheit schon beim Satze der konträren Opposition der Fall, der doch zweifellos als selbstverständlich (und in diesem Sinne „analytisch") einleuchtet, wie: Etwas Rundes kann nicht zugleich (und demselben Teile nach) eckig sein, oder allgemein: Einem Gegenstand können nicht gleichzeitig Bestimmungen zukommen, die verschiedene Spezies derselben Gattung sind. Dieser Satz ist so wenig auf den Satz der kontradiktorischen Opposition zurückzuführen, daß dieser, obwohl logisch unabhängig von dem der konträren, doch psychologisch nicht möglich ist, ehe man Einsichten vom Typus dieses letzteren gehabt hat. Um einzusehen, daß etwas, z. B. A, nicht zugleich sein und auch nicht sein kann und daß etwas, z. B. A, nicht zugleich B und auch nicht B sein kann, muß man ja den Begriff des Nichtseins von A und den des Nicht-B-Seins von A bereits haben, und diese sind nur zu gewinnen durch Reflexion auf die Leugnung von A, bzw. auf das Absprechen des B von A. Da es kein Wahrnehmen des Nichtseins gibt, können wir nur auf apodiktischem Wege zu diesen Negationen gelangen. Beim Versuch zu konträren Urteilen bzw. Prädikationen kommen wir zur Einsicht in das Nichtsein bzw. Nicht-so-oder-so-Sein von etwas und gewinnen daraus diese negativen Begriffe, die dann im Satz der kontradiktorischen Opposition zur Materie gehören. So kommt psychologisch dem Satz der konträren Opposition eine gewisse Priorität zu. Logisch jedoch ist keiner dem anderen überzuordnen. Sie sind sich koordiniert und können auch ganz wohl unter dem gemeinsamen Titel: Axiome des Aus-

[1]) Leibniz hat allerdings neben den oben genannten Aprioritäten noch eine dritte, davon verschiedene, Klasse aufstellen wollen. Es sollten die Sätze sein, welche auf das principium identitatis indiscernibilium zurückgehen, d. h. welche die Unmöglichkeit zweier Gegenstände ohne jedes unterscheidende Merkmal behaupten.

schlusses von entgegengesetzten Sachverhalten zusammengefaßt werden.

Nach dem Satz vom gegenseitigen Ausschlusse kontradiktorisch entgegengesetzter Sachverhalte leuchten denn auch die im Kantschen Sinne analytischen Urteile ein, soweit sie überhaupt a priori einleuchten, sofern also in einem Satze wie z. B. „Alle Körper sind ausgedehnt" das Subjekt nicht anerkannt, sondern bloß behauptet ist, es gebe keinen Körper, der nicht ausgedehnt ist.[1]) Denn da Körper nichts Anderes heißt als Ausgedehntes-Qualitatives oder Ausgedehntes-Massiges, ist der dem Urteil „Ein Ausgedehntes gibt es nicht" zugrunde liegende Sachverhalt kontradiktorisch entgegengesetzt demjenigen des Urteils „Ein Körper (d. h. eben ein Ausgedehntes-Massiges) ist". Denn wer ein Ganzes von Inhalten als Ganzes affirmiert, affirmiert jeden Teil. Man kann so allgemein als einen nach dem Satze der Kontradiktion einleuchtenden Grundsatz aussprechen, daß in einem affirmativen Satze mit zusammengesetzter Materie beliebig Teile der letzteren weggelassen werden können, ohne daß die Wahrheit desselben tangiert würde. Wenn A B ist, muß ein A-Seiendes und ein B-Seiendes sein; wenn A und B ist, muß A sein und B sein; und wer den Teil leugnet, leugnet damit das Ganze.

Außer den Axiomen des Ausschlusses gibt es aber noch eine Klasse von anderem Typus. Wir wollen sie Axiome der Äquivalenz nennen, Einsichten darüber, daß gewissen verschiedenen Urteilsweisen derselbe Sachverhalt entspricht. Diese Urteilsweisen können formal oder material oder modal verschieden sein, und man kann dementsprechend eine formale, eine materiale und eine modale Äquivalenz unterscheiden. Es leuchtet ein, daß den Sätzen „A ist" und „Es ist wahr, daß A ist" usw., ebenso dem Satze „Es ist falsch, daß A nicht ist" usw. derselbe Sach-

---

[1]) Nur diesen Sinn kann auch der Satz „A ist A", z. B. „Ein Stein ist ein Stein" u. dgl. haben, falls er a priori einleuchtend sein soll. Es ist also nur einer Täuschung durch die sprachliche Form zuzuschreiben, wenn man den Satz der Identität als ein besonderes Prinzip neben dem der Kontradiktion aufgeführt hat. Wenn ein Satz wie „A ist A" a priori einleuchten soll, so kann er nur scheinbar affirmativ und von dem Satze „A ist nicht Nicht-A" verschieden sein. Dann ist er auch keine Tautologie. Zu untersuchen, wiefern dies sonst von den analytischen Sätzen im Kantschen Sinne gelte, dazu wird sich uns später eine Gelegenheit ergeben.

verhalt entspricht. Wir haben es mit bloß formalen Unterschieden des Gedankens zu tun.[1])

Es leuchtet aber auch ein, daß den Sätzen „Ein Interessenehmendes ist" und „Ein entweder Liebendes oder Hassendes ist" derselbe Sachverhalt entspricht; und allgemein den Sätzen „Ein einer gewissen Gattung nach Bestimmtes ist" und „Ein durch eine der dieser Gattung eigentümlichen spezifischen Differenzen Bestimmtes ist"; ebenso auch den Sätzen „Ein Rotes ist" und „Ein Rotes-Farbiges ist" und analogen. Hier haben wir es mit materialen Unterschieden des Urteils zu tun, aber mit solchen, die einander völlig äquivalent sind.

Endlich leuchtet es auch ein, daß einem richtigen Urteil derselbe Sachverhalt entspricht, gleichviel ob es in blinder oder einsichtiger Weise gefällt wird. Der modale Unterschied (so wollen wir den zwischen Blind und Einsichtig nennen) ist mit voller Äquivalenz des entsprechenden Inhaltes verträglich.

Schließlich gesellt sich zu den vorgenannten noch ein dritter Typus von Axiomen, nämlich jene über die notwendige Verknüpfung gewisser (verschiedener) Sachverhalte. Das nächstliegende Beispiel scheint mir zu sein, daß gewisse absolute Bestimmungen nicht gegeben sein können, ohne Fundament gewisser Relationen der Gleichheit (bzw. Ähnlichkeit) oder Verschiedenheit zu sein; wie z. B. Rot und Grün nicht gegeben sein können, ohne verschieden zu sein. Man könnte denken, daß dies nichts Anderes sei als der Fall des Satzes der Kontradiktion, da doch nach diesem einleuchte, daß ein Glied einer Relation nicht gegeben sein könne ohne das andere; wie z. B. ein Bräutigam nicht ohne Braut und umgekehrt. In der Tat leuchtet es — das gebe ich ohne weiteres zu — nach dem Satz des Widerspruchs ein, daß Korrelate nicht ohne einander sein können. Denn „Bräutigam" ist nur ein abgekürzter Ausdruck gegenüber „Bräutigam einer Braut", und „Braut" dasselbe wie „Braut eines Bräutigams". Wer also zugäbe, daß es einen Bräutigam gibt, und leugnete, daß es eine Braut gibt, der würde denselben Sachverhalt einmal anerkennen und zugleich wieder leugnen.

---

[1]) Strenge genommen, ist auch ein Unterschied der Materie dabei, aber es handelt sich dabei nur um Begriffe, die lediglich durch Reflexion auf die Unterschiede der Urteilsform (Affirmation und Negation) gewonnen sind, wie Sein von A, Nichtsein von A.

sich also widersprechen. Ebenso wäre es auch ein Widerspruch zuzugeben, es könne etwas verschieden sein, ohne von einem andern verschieden zu sein, und ebenso, es könne etwas Grund oder Ursache sein, ohne Grund (bzw. Ursache) von etwas Anderem zu sein, was seine Folge (bzw. seine Wirkung) ist. Da nun im Falle der Gleichheit oder Verschiedenheit gewisser absoluter Bestimmungen, z. B. zweier oder mehrerer Farben, die letzteren das Fundament sind, welche die Relation der Verschiedenheit (bzw. Gleichheit) begründen, so leuchtet gleichfalls nach dem Satze des Widerspruchs ein, daß sie nicht Fundament (d. h. Grund) dieser begründeten Relation sein können, ohne diese zur Folge zu haben. Allein es leuchtet auch ein, daß gewisse absolute Bestimmungen nicht gegeben sein können, ohne Grund oder Fundament einer gewissen Relation zu sein, und dies leuchtet nicht nach dem Satze der Kontradiktion ein. Es handelt sich nicht um denselben Sachverhalt, der einmal anerkannt und dann wieder geleugnet würde, sondern um die notwendige Verknüpfung verschiedener. Das Gegebensein von Rot und Grün z. B. und die Relation der Verschiedenheit sind verschiedene Sachverhalte, aber es leuchtet a priori ein, daß sie notwendig verknüpft sind. Somit haben wir daran ein Beispiel eines neuen Typus von apriorischen Evidenzen. Andere Beispiele ergeben sich, wenn wir andere Verhältnisse ins Auge fassen. So leuchtet es z. B. a priori ein, daß ein Urteilendes nicht sein kann ohne ein Vorstellendes einzuschließen, und so auch, daß ein Beurteiltes notwendig ein Vorgestelltes ist, ferner daß ein Vorstellen nicht sein kann, ohne einem Subjekt zu inhärieren, wiederum daß ein Körper nicht sein kann, ohne einen (ausgedehnten) Ort zu erfüllen, daß eine Orts- und analog eine Zeitspezies nicht sein kann, ohne Element in einem Kontinuum der betreffenden Gattung zu sein.

Auch die Wertaxiome, welche der Ethik und der Ästhetik zugrunde liegen, gehören zu diesem dritten Typus von apriorischen Evidenzen, nur daß der Begriff des Verhältnisses, dessen notwendige Verknüpfung mit gewissen absoluten Bestimmungen hier erfaßt wird, nicht wie bei der Farben- oder Größenverschiedenheit (bzw. Gleichheit) durch Komperzeption, sondern durch Reflexion gewonnen wird. Handelt es sich doch um jene eigentümliche ideelle Adäquation einer psychischen Tätigkeit und deren Inhalt. Aber es leuchtet a priori ein, daß gewisse psychische

Tätigkeiten (Intentionen des Interesses) und gewisse Inhalte, auf welche sie gerichtet sind, nicht gegeben sein können, ohne im Verhältnis ideeller Adäquation zu stehen, d. h. daß die Tätigkeit sich als richtig und der Inhalt als ein Wert bzw. Unwert kundgeben kann.

Doch Hume wird einwenden: wenn auch so mannigfach eine notwendige Verknüpfung von Sachverhalten a priori einleuchte, so handle es sich doch überall um negative Sachverhalte, nicht um positive, also nicht um „Tatsachen". Demgegenüber ist zuzugeben, daß dies wenigstens bei der großen Mehrzahl der angeführten Beispiele und dem, was ihnen im Charakter analog ist, der Fall sei. Auf die Ausnahme, die sich in Wahrheit findet, werden wir später zu sprechen kommen und wollen hier davon absehen. Aber auch wenn wir dies tun, und so (vorläufig) als zugestanden betrachten, daß für uns nirgends a priori eine notwendige Verknüpfung von positiven Sachverhalten oder Tatsachen gesichert sei, so ist uns doch jedenfalls eine solche Verknüpfung öfter mit Sicherheit erkennbar durch Verbindung apriorischer mit aposteriorischer Evidenz. Wir erfahren z. B. mit Evidenz, daß wir eine Rot- und eine Blauempfindung haben und daß sie inhaltlich der Qualität nach spezifisch verschieden, generell gleichartig sind. Zugleich aber leuchtet analytisch ein, daß diese absoluten Bestimmungen nicht gegeben sein können, ohne notwendig mit dieser Relation verknüpft zu sein, und daß also diese notwendige Verknüpfung auch hic et nunc gegeben ist. Der konkrete Fall dieser notwendigen Verknüpfung kann also zwar nicht Gegenstand der Wahrnehmung, auch nicht bloße Sache apriorischer Einsicht sein, wohl aber Verbindung beider, eines unmittelbaren Wahrheitsschlusses.[1])

§ 23. Doch man wird abermals einwenden: Hier liege nur ein Fall der notwendigen Verknüpfung des Seins einer Tatsache mit dem einer anderen und der Begründung des einen durch das andere vor; damit seien wir aber noch nicht zum Begriff der Ursache gelangt, in welchem der Gedanke der Begründung eines Werdens durch ein Sein oder ein anderes Werden liege.

[1]) Ich nenne ihn so im Gegensatz zu den Wahrscheinlichkeitsschlüssen, wo der Schlußsatz nicht lautet: A ist (bzw. A ist B), sondern: Es ist wahrscheinlich (bzw. unendlich wahrscheinlich), daß A (bzw. daß A B) ist.

Ich antworte, daß doch auch schon unter den angeführten Beispielen Fälle gegeben sind, wo ein Werden von etwas durch ein anderes begründet wird. Denn indem die Rot- und die Blauempfindung werden, begründen sie das Werden einer Verschiedenheitsrelation, und nur darum begründet auch das Sein des einen das Sein des andern.

Allerdings kann man dagegen mit Recht bemerken, ein Wirken sei dieses Begründen eines Werdens nicht zu nennen. Denn es fehle der dem Verhältnis von Ursache und Wirkung wesentliche Umstand, daß eine notwendige Verknüpfung von zeitlich sich Berührendem (eines Antezedens und eines Konsequens) vorliege, und man habe es vielmehr bloß mit der Verknüpfung von Gleichzeitigem zu tun und zwar solchem, wo das Begründete nur solange und sofern bestehe, als dies auch vom Begründenden gelte. Kurz, das Werden, welches hier begründet erscheine, verdiene füglich nur den Namen eines sekundären Werdens, das ein anderes primäres Werden begleite. Dies ist in der Tat alles zuzugeben. Der Unterschied zwischen primärem und sekundärem oder Mitwerden und dem Grunde für das eine und das andere ist zweifellos ein wichtiger und fundamentaler. Während — wie schon bemerkt — das in sekundärer Weise Werdende nur solange besteht, als sein Grund besteht und die notwendige Verknüpfung beider nicht bloß für einen idealen Verstand, sondern auch für uns analytisch einleuchtet, haben wir es beim primären Werden, wie z. B. beim Werden eines Vorstellens durch Ideenassoziation (etwa der Erweckung des Gedankens der Bedeutung eines Wortes durch die Vorstellung des Letzteren), mit einem solchen Werden zu tun, das zu einem selbständigen Sein führt, welches noch fortdauern kann, wenn das, was wir die wirkende Ursache nennen, aufgehört hat,[1] und wir wenigstens sehen in keinem solchen Falle eine notwendige Verknüpfung des Werdens mit einem dasselbe Erzeugenden ein.

[1] Mag auch das Fortbestehen des Gedankens von dem Fortbestehen gewisser Bedingungen abhängig sein, so ist es doch nicht notwendig die Gesamtheit der Bedingungen, die sein erstes Auftreten zur Folge hatten. Dagegen ist das Werden und Sein einer Relation der Gleichheit oder Verschiedenheit ein bloßes Mitwerden und Mitsein. Wie sie wird, indem die absoluten Bestimmungen entstehen, welche ihr Fundament bilden, so besteht sie auch nur so lange, als diese bestehen, und vergeht, indem diese vergehen.

Wie kommen wir also dazu, auch hier einen Grund oder eine „Ursache" anzunehmen? Ich antworte: Ohne Zweifel gehört es zu den Eigentümlichkeiten des Begriffs der „Ursache", spezifischer Grund nicht eines bloß sekundären, sondern eines primären Werdens zu sein, und — wie schon bemerkt — gebe ich auch zu, daß wir hier eine notwendige Verknüpfung nicht unmittelbar zu erfassen vermögen. Wenn wir also trotzdem auch für dieses primäre Werden, wo wir einen Grund nicht direkt erfassen, einen solchen uns zu supponieren erlauben, so darf diese Supposition, wenn sie nicht müßig und willkürlich sein soll, nicht bloß Ausfluß blinder Gewohnheit, sondern sie muß vernünftig gerechtfertigt sein. Größter Beachtung wert scheint mir nun der Versuch, jene Supposition allgemein und in bezug auf jedes primäre Werden zu rechtfertigen auf Grund gewisser Wahrscheinlichkeitsbetrachtungen, wie sie F. Brentano schon in seinen Würzburger Vorlesungen als Grundlage unserer berechtigten apriorischen Überzeugung von der Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes bezeichnet und ausgeführt hat.

Im Begriff des Werdens, d. h. des zeitlichen Anfangs, liegt — wie Brentano schon am eben bezeichneten Orte betont hat —, daß das Werdende eine Zeitlang nicht war und daß es eine Zeitlang sei. Auch letzteres. Denn, wie wir später eingehend zeigen zu können glauben, ist ein bloß momentaner Bestand eine Unmöglichkeit. Was ist, muß dauern, d. h. in seinem Sein an einem größeren oder kleineren Zeitkontinuum partizipieren. Wenn es aber grundlos zu sein anfinge, könnte es, da keine Bedingung seines Anfangens abzuwarten war, in jedem früheren Moment der Zeit, wo es nicht war, ebensogut anfangen wie in dem, wo es ex supposito grundlos werden soll. Die vernünftige Wahrscheinlichkeit, daß es gerade in diesem oder überhaupt in einem bestimmten Moment anfange, setzt sich also nach dem vierten Laplaceschen Prinzip der Wahrscheinlichkeitsberechnung zusammen aus der Wahrscheinlichkeit, die das Werden des Grundlosen in diesem bestimmten Moment für sich allein betrachtet hat, und der Wahrscheinlichkeit aller anderen Tatsachen, von denen das Ereignis abhängig ist.[1] Diese sind, daß das Werden

[1] Man könnte denken, wir verstießen, indem wir hier von „Abhängigkeit" des grundlos Werdenden sprechen, gegen unsere Voraussetzung, nämlich daß das Werden eben grundlos sein soll. Allein mit dieser Grundlosigkeit ist Zufälligkeit im Sinne von Ursachlosigkeit gemeint. Was wir aber bei der

in allen früheren Momenten nicht eingetreten sei, wo es von vornherein, in jedem für sich betrachtet, ebenso möglich war, wie im späteren. Fragt man aber, wie wahrscheinlich es in einem Moment, für sich betrachtet, sei, daß etwas grundlos werde, so ist die Frage dahin zu präzisieren, ob es sich bloß darum handle, ob ein bestimmtes Ding werde oder nicht werde, oder ob von mehreren, ja beliebig vielen Dingen ein bestimmtes statt aller anderen werde.

Fassen wir zunächst die einfachere und für die Annahme eines grundlosen Werdens günstigere Voraussetzung ins Auge, so ist klar, daß, wenn es sich nur um ein bestimmtes Ding handelt, das werden oder nicht werden kann, es im Begriffe der Grundlosigkeit liegt, daß für das Werden so viel und so wenig spricht wie für das Nichtwerden, also die Wahrscheinlichkeit der einen und der anderen Tatsache, in der Sprache der Probabilitätsrechnung ausgedrückt, mit dem Bruche $\frac{1}{2}$ zu bezeichnen ist. Allein, daß das grundlos Werdende in einem bestimmten Zeitpunkt werde, ist — wie schon angedeutet — abhängig davon, daß es nicht schon in einem früheren Moment, wo es ebensogut grundlos werden konnte, geworden sei, und so sind wir bei der Berechnung der Wahrscheinlichkeit an die IV. Laplacesche Regel gewiesen, welche sagt: Wenn zwei Ereignisse von einander abhängig sind, so ist die Wahrscheinlichkeit des zusammengesetzten Ereignisses das Produkt aus der Wahrscheinlichkeit des ersten Ereignisses mit der Wahrscheinlichkeit, daß, wenn dieses Ereignis stattgefunden hat, das andere stattfinden werde. Danach ist die Wahrscheinlichkeit, daß etwas in einem bestimmten Moment werde, weil dieses Ereignis abhängig ist davon, daß nicht schon in einem früheren Moment das Werden eingetreten ist, unter der Voraussetzung, daß das Werden und Nichtwerden in jedem Moment, für sich betrachtet, mit dem Bruch $\frac{1}{2}$ zu bestimmen sei, gleich $(\frac{1}{2})^n \cdot \frac{1}{2}$, wobei n die Zahl der früheren Momente bedeutet, in denen das grundlose Werden hätte eintreten können.[1] Weil nun diese Zahl, da jede Zeitstrecke

---

Abhängigkeit, von der wir jetzt sprechen, im Auge haben, ist das Gebundensein an den Satz des Widerspruches, wonach z. B. etwas, was schon geworden bzw. da ist, nicht mehr werden kann. Das Nichtschongewordensein ist negative Bedingung, nicht Ursache des Werdens.

[1] Daß das grundlose Werden in jedem Moment für sich betrachtet $\frac{1}{2}$ Wahrscheinlichkeit habe, ist unexakt gesprochen. Die wahre Meinung kann

unendlich viele Momente enthält, jedenfalls gleich unendlich zu setzen ist, so erhalten wir den Wahrscheinlichkeitsbruch $(\frac{1}{2})^{\infty} \cdot 1$. Es ist somit für jeden bestimmten Moment das Eintreten eines grundlosen Werdens schon mit Rücksicht auf die unendlich vielen gleichwahrscheinlichen sich ausschließenden Möglichkeiten der absoluten zeitlichen Bestimmtheiten unendlich unwahrscheinlich. Aber diese Unwahrscheinlichkeit vervielfacht sich noch, wenn wir andere Rücksichten mit in Betracht ziehen. Die Unbestimmtheit der absoluten zeitlichen Lage, die dem grundlosen Werden seiner Natur und seinem Begriffe nach anhaftet, ist nicht die einzige. Dazu gesellen sich andere und zwar, überall wo es sich um eine kontinuierlich variierende Mannigfaltigkeit von gleich möglichen, sich ausschließenden Bestimmungen handelt, auch solche, von denen jede einzelne mit Ausschluß der übrigen abermals unendlich unwahrscheinlich ist. So ist es schon bezüglich der zeitlichen Dauer eines Grundlosen. Es leuchtet analytisch ein, daß es — um überhaupt zu sein — eine Zeitlang bestehen müsse, entweder indem es sich diese Zeit hindurch spezifisch gleichbleibt, oder, wo dies in der Natur der Gattung möglich ist, seiner spezifischen Bestimmtheit nach einen kontinuierlichen Wechsel erleidet. Letzteres ist, wenn nicht in qualitativer Beziehung, so doch, wenn es sich um einen Körper handelt, jedenfalls in bezug auf dessen Ort möglich. Dabei kann diese Ortsveränderung oder Bewegung sowohl ihrer Richtung als ihrer Geschwindigkeit nach ins Unendliche verschieden sein. Wo immer aber diese unendliche Variationsmöglichkeit gegeben ist, ergibt sich auch eine unendlich kleine Wahrscheinlichkeit dafür, daß ein einzelner Fall unter den unendlich vielen verwirklicht sei. Somit z. B. dafür, daß das grundlos Bestehende in diesem und nicht in einem anderen Moment aufhöre; daß es, wenn es körperlich ist, in dieser oder jener der unendlich vielen möglichen Richtungen und mit dieser oder jener Geschwindigkeit sich bewege;[1]) und ebenso, daß es ruhend diesen oder jenen Ort im

---

nur sein: Da, was wird, eine Zeitlang nicht war, gab es bei dieser Zeitstrecke notwendig einen ersten Moment, wo es ebenso möglich war, daß es werde als daß es nicht werde, wo also die Wahrscheinlichkeit für das eine und andere $\frac{1}{2}$ war. In jedem folgenden Moment aber ist die Wahrscheinlichkeit des einen und anderen nach dem vierten Laplaceschen Prinzip zu berechnen.

[1]) Dagegen ist, daß eine Änderung der Richtung und ebenso eine solche der Geschwindigkeit — wenigstens in einer endlichen Zeit — unendlich

absoluten Raume einnehme. Überall haben wir also mit dem Wahrscheinlichkeitsbruch $\frac{1}{\infty}$ für jeden bestimmten Fall mit Ausschluß der übrigen zu rechnen. Da jedoch a priori sicher ist, daß nur ein solcher Fall verwirklicht sein könnte, so hat, wer ein grundloses Werden statuiert, nur die Wahl, entweder einen analytischen Satz zu leugnen (sei es den, daß Konträres nicht zugleich sein, sei es den, daß Unbestimmtes überhaupt nicht sein kann) oder etwas unendlich Unwahrscheinliches zu behaupten; ja genau genommen etwas, was als Maß der Unwahrscheinlichkeit den Bruch aufweist: $(\frac{1}{2})^{\infty} \cdot \frac{1}{2}$, der unter Umständen noch mehrfach zu multiplizieren ist mit dem Bruche $\frac{1}{\infty}$.[1])

Doch gegen diese Wahrscheinlichkeitsbetrachtungen könnte ein Einwand erhoben werden, und er ist speziell gegen die Überlegung, daß ein grundloses Werden in einem bestimmten Augenblick das ebensogut in einem früheren Zeitpunkt hätte statthaben können, in unendlichem, ja in potenziert unendlichem Maße unwahrscheinlich sei, erhoben worden (von Stumpf). Man kann sagen: Ohne Zweifel habe die Hypothese, welche das Werden, d. h. das Anfangen von etwas in einem bestimmten Augenblick durch die Annahme erkläre, daß ein determinierender Grund dafür eben in diesem Augenblick, in einem früheren aber nicht, gegeben war, einen unendlich höheren Erklärungswert als die Zufallshypothese. Allein bei der Bemessung der Wahrscheinlichkeit eines Erklärungsversuches komme nicht bloß sein Erklärungswert, sondern auch seine vorgängige Wahrscheinlichkeit in Betracht, und diese sei für die Annahme, daß gerade in diesem Augenblick etwas existiere, was seiner Natur nach fähig sei, das Werden eines bestimmten X oder Y zu determinieren, ebenso

oft eintrete, nicht widerspruchslos möglich und darum nicht unter die möglichen und darum für unsere Wahrscheinlichkeitsbetrachtung relevanten Fälle zu rechnen. Hier gibt es in einer endlichen Zeit keine schlechthin unendliche Anzahl von gleichmöglichen Fällen und dementsprechend für den einzelnen Fall, mit Ausschluß der anderen, auch nur eine, wenn auch indefinit große, doch nicht infinite Unwahrscheinlichkeit.

[1]) Ein dieser Wahrscheinlichkeitsbetrachtung verwandter Gedanke scheint schon Hobbes vorgeschwebt zu haben. In den „Quaestiones de libertate, necessitate et casu" überlegt er folgendermaßen: Hat ein Ding keine Ursache, so hat man keinen Grund, seine Entstehung gerade zu einer Zeit anzunehmen. Es könnte mit ebensoviel Grund zu allen Zeiten entstanden sein. Da dies unmöglich ist, so muß man eine bestimmte Ursache dafür annehmen oder es für ewig halten.

unendlichfach unwahrscheinlich, wie jenes zu erklärende Werden selbst. So sei die Schwierigkeit nur zurückgeschoben.

Demgegenüber wird man ohne Weigern zugeben müssen, daß, wenn jenes Y, welches das Werden eines X in einem bestimmten Augenblick erklären soll, selbst als grundlos gedacht wird, sein Dasein in diesem Moment und überhaupt seine es zum Wirken des X befähigende Beschaffenheit vorgängig ebenso unwahrscheinlich ist, wie das grundlose Werden von X selbst. Soll also — meine ich — die vorgeführte Wahrscheinlichkeitsbetrachtung nicht von vornherein haltlos sein, so müssen wir allerdings aus demselben Grunde wie für das Werden von X auch für dasjenige des Y eine determinierende Ursache annehmen und weiterhin eine solche für das Z und wiederum für das dieses Z verursachende Z_1 usf. in infin. Ja, da — wie schon Aristoteles gesehen hat — auch eine durch einen solchen Regress geforderte unendliche Kette von Ursachen, von denen jede selbst wieder durch etwas anderes verursacht sein muß, um zu sein und ein anderes wirken zu können, nicht die befriedigende Lösung sein kann, werden wir (das scheint mir unausweichlich) zur Annahme eines durch sich notwendigen anfangslos Seienden gezwungen, als eines Grundes, der selbst keines anderen bedarf. Allein — so könnte man einwenden — diese Lehre von einem durch sich notwendigen Wesen und primus motor sei vorgängig nicht minder unwahrscheinlich (weil unendlich kompliziert und ohne alle Analogie in der Erfahrung) als das grundlose Werden eines X oder Y, und der Erklärungswert der Hypothese, daß es kein grundloses Werden gebe, also durch ihre vorgängige Unwahrscheinlichkeit paralysiert.

Vielleicht ist nun allerdings diese Lehre von der vorgängigen unendlichen Unwahrscheinlichkeit einer durch sich notwendigen Ursache von allem, was selbst nicht durch sich notwendig ist, und die Behauptung, daß die Hypothese von der Universalität des Kausalgesetzes durch ihre vorgängige Unwahrscheinlichkeit entwertet werde, verfrüht. Doch wollen wir hier diese Kontroverse nicht weiter verfolgen, da ein anderer Einwand gegen die erwähnte Wahrscheinlichkeitsbetrachtung ihr prinzipiell den Boden zu entziehen droht. Es fragt sich nämlich: Haben wir überhaupt das Recht, auf die Prüfung der Annahme eines grundlosen Werdens die Wahrscheinlichkeitsrechnung anzuwenden? Setzt nicht diese Anwendung, wenn auch nicht gerade den Satz der

Kausalität, d. h. die Lehre von der Universalität wirkender Ursachen,[1] so doch den von der Universalität eines Grundes für alles Sein und Werden, das principium rationis sufficientis, oder besser gesagt, das Prinzip der universellen Notwendigkeit alles Seins und Werdens voraus?

Dies scheint mir allerdings der Fall und schon in dem Umstande ausgesprochen zu sein, daß man allgemein die Wahrscheinlichkeit nur als etwas auf unser Wissen und Nichtwissen, nicht auf die Objektivität als solche Bezügliches faßt. Dementsprechend bezeichnet man auch die sog. gleichmöglichen Fälle — deren Bestimmung ja als einer der wichtigsten und delikatesten Punkte dieses Kalküls gilt — nicht etwa als solche, die in sich selbst und objektiv gleichviel oder gleichwenig begründet wären, so daß bei ihnen ein Mangel an Determination, eine Indifferenz in bezug auf ihr Dasein, ihren Eintritt oder Bestand vorausgesetzt würde, sondern als solche, in bezug auf welche wir in gleicher Weise unsicher sind.

Vielleicht sagt man, wenn dies auch gemeinhin bei der Wahrscheinlichkeitsrechnung, wenigstens wo sie sich auf das Werden oder den Bestand von Dingen bezieht, der Fall sein möge, so hindere doch nichts, daß man ihre Betrachtungen und Folgerungen auch auf die Hypothese einer objektiven Indifferenz oder Indetermination des Seins und Geschehens anwende, indem eben auch da (nur aus anderem Grunde) die subjektive Mischung von Sicherheit und Unsicherheit vorausgesetzt werden könnte und müßte, die zum Wesen der Wahrscheinlichkeit gehöre.

Allein zu diesem Wesen gehört nicht bloß ein Element der Unsicherheit, sondern auch ein solches der Sicherheit, und eben für dieses würde eine der tiefsten Wurzeln fehlen, wenn die Überzeugung ausgerottet oder beiseite gelassen werden müßte,

[1]) Daß nicht dieser Satz Voraussetzung der Wahrscheinlichkeitsrechnung sei, hat schon Brentano betont und hierbei darauf hingewiesen, daß doch Wahrscheinlichkeitsbetrachtungen auch in bezug auf mathematische Verhältnisse Platz finden können, wo von einem Verursachen oder Wirken nicht die Rede ist. So konnte Archimedes sich mit Recht die Frage stellen, was wahrscheinlicher sei: daß das merkwürdige Verhältnis, welches er zwischen dem Segment einer gewissen Parabel und dem darauf errichteten Parallelogramm fand, nur eine Eigentümlichkeit dieser bestimmten Figur sei, die er zufällig getroffen habe, während es bei anderen Parabeln anders und anders sei, oder daß es allgemein in der Natur dieser Kurve begründet und somit allen Parabeln gemeinsam sei.

daß alles, was geschieht und besteht, objektiv determiniert und notwendig ist. Wenn z. B. gefragt wird, wie wahrscheinlich es sei, daß von sechs numerierten Kugeln, die sich in einer Urne befinden, unter sonst gleichen Umständen Nr. 1 und nicht 2 oder 3 usw. gezogen werde, und die Antwort lautet: es habe die Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{6}$, so beruht diese Rechnung und unser Vertrauen, daß sie für die Wirklichkeit eine Bedeutung habe, nicht bloß auf dem Satze des Widerspruchs und den Axiomen der Arithmetik und Kombinatorik, sondern auch auf der Überzeugung, jeder „gleichmögliche" Zug sei in der Natur der Umstände begründet und durch sie determiniert und es sei in diesem Sinne auch notwendig, daß, wenn gezogen wird, einer von ihnen eintritt. Daß diese Überzeugung mit das Fundament bildet für unser Vertrauen auf die objektive Gültigkeit unserer Wahrscheinlichkeitsbestimmungen, zeigt denn auch deutlich die Art, wie wir diese Gültigkeit formulieren, indem wir erklären, der Zug der Nr. 1 habe die Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{6}$, besage: wenn der Versuch in Wirklichkeit gemacht werde, so werde bei sechs Zügen durchschnittlich einmal diese Nummer gezogen und das Resultat der Rechnung treffe um so genauer mit den tatsächlichen Verhältnissen überein, auf eine je breitere Skala von Fällen dabei rekurriert werde; offenbar weil auf einer solchen Skala, je breiter sie ist, umsomehr die konstanten Bedingungen sichtbar werden, welche den Zug der fraglichen Nummer beeinflussen, und die wechselnden sich in ihrem Einfluß gegenseitig paralysieren. Aber welchen Sinn — so fragt man sich — sollte dieses „durchschnittlich" haben können, wenn man — unter Voraussetzung, daß es ein grundloses Werden gebe — die Wahrscheinlichkeit des grundlosen Eintrittes eines bestimmten Ereignisses nach den üblichen Regeln des Probabilitätskalküls berechnete?

Doch nicht bloß die Anwendung des Resultats der Probabilitätsbestimmungen auf die Wirklichkeit läßt sich so nicht auf den Fall des grundlosen Werdens übertragen; schon beim Ansatz — bei der Bestimmung der gleichmöglichen Fälle — begegnet uns m. Er. eine fundamentale Schwierigkeit, und sie ist die Wurzel jener andern. Nehmen wir an, es könnten hundert sich gegenseitig ausschließende Ereignisse, eines statt des anderen, grundlos eintreten. Können wir dann sagen, es seien damit hundert gleichmögliche Fälle gegeben, und somit habe jeder für

sich die Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{100}$, m. a. W. es sei vernünftig, mit der Wahrscheinlichkeit 99 gegen 1 zu erwarten, daß nicht Nr. 1, sondern eines der übrigen 99 eintrete?

Ich glaube nicht. Denn mit der Grundlosigkeit des Eintritts der Ereignisse ist nicht als selbstverständlich die Sicherheit verknüpft, daß sie alle gleichmöglich sind, wie man auf den ersten Blick meinen könnte. In der Überzeugung von der Grundlosigkeit ist zwar involviert, daß ich *keinen* Grund habe zu glauben, das eine habe in bezug auf seinen Eintritt einen Vorzug vor dem anderen, nicht aber, daß ich Grund habe zu glauben, es habe keinen Vorzug. M. a. W. die Annahme, es bedürfe eines Grundes dafür, daß das eine der Ereignisse werde und nicht das andere, setzt eben voraus, daß nichts grundlos geschehe, und fällt also von der Voraussetzung des absoluten Zufalls ab. Will ich konsequent bei dieser bleiben, so ist das durch die Logik Gebotene, mein Urteil gänzlich zurückzuhalten und gar nichts darüber zu sagen, ob das Grundlose werde oder nicht werde, und ob es eher als ein anderes werde, oder ob es in dieser Beziehung keinen Vorzug besitze. Ich käme also im obigen Falle nicht wahrhaft zur Statuierung von hundert gleichmöglichen Fällen, und dasselbe gilt, wenn es sich um unendlich viele sich ausschließende Ereignisse handelt wie beim Anfangen in irgend einem beliebigen Moment der Zeit. Ich kann nicht sagen, das grundlose Ereignis kann nicht im Moment X eintreten, weil es *ebensogut* schon in unendlich vielen anderen Momenten eintreten konnte; denn ich kann nichts darüber aussagen, ob dies wirklich ebensogut möglich war, außer unter der Voraussetzung, daß jedes Ereignis einen Grund haben müsse und hier keiner gegeben sei, der mehr für das eine als für das andere spräche. In *diesem* Sinne kann ich es nicht als ein Hindernis betrachten, daß das Ereignis im Moment X eintrete, weil es in unendlich vielen anderen auch möglich und „gleichmöglich" wäre. Ich muß mein Urteil gänzlich zurückhalten.

So scheint mir denn das Zugeständnis unvermeidlich, daß die Wahrscheinlichkeitsbetrachtungen, wie wir sie oben anstellen hörten, nicht die Unmöglichkeit eines grundlosen Werdens beweisen können, da sie diese vielmehr schon voraussetzen.

§ 24. Allein, obwohl auch dieser Versuch, eine apriorische Überzeugung von der Gültigkeit der Lehre universeller Not-

wendigkeit zu begründen, als nicht stichhaltig zu betrachten ist, sind wir m. Er. doch nicht gezwungen, hier bloß an die Erfahrung, die nur eine unwissenschaftliche enumeratio simplex sein könnte,[1] zu appellieren oder aber — in einer Weise, welche die Logik ganz und gar nicht billigen kann — den Satz, weil er (angeblich) auf keine Weise einleuchte oder beweisbar sei, zu postulieren. Ich glaube, daß der Satz und zwar nicht bloß seine unendliche Wahrscheinlichkeit, sondern seine schlechthinige Wahrheit, trotz allem und allem doch a priori sicher ist, indem er zwar nicht in der Weise des Satzes der kontradiktorischen oder konträren Opposition eingesehen wird, aber in der Weise der von uns oben genannten Äquivalenzaxiome.

Vor allem leuchtet in dieser Weise ein, daß, da „Sein" nichts anderes heißt als an und für sich richtig Anerkanntwerdenkönnen und dem Anerkanntwerdenkönnen notwendig ein richtig Anerkennenkönnen entspricht, alles, was ist, an und für sich und, soviel an ihm liegt, erkennbar ist. Denn der Begriff des Erkennens und Erkennbaren fügt zu dem des richtigen Anerkennens und Anerkanntwerdenkönnens bloß etwas hinzu, was nicht zur Natur des Urteilsinhaltes, sondern nur zu der des Subjekts gehört. Ob ein Urteil richtig oder unrichtig sei, hängt von seinem Inhalt ab. Ob aber die Richtigkeit sich kundgebe oder nicht, m. a. W. ob das Urteil evident oder blind sei, ist ein subjektiver Zug desselben, der bei gleichem Sachverhalt gegeben oder nicht gegeben sein kann, je nach den angeborenen oder erworbenen Dispositionen des Subjekts. Es ist eine „Modalität" in dem Sinne des Wortes, welchen Kant damit verbinden wollte, als er erklärte, es sei dies eine Eigenschaft, die nichts „zum Inhalte des Urteils beitrage". Wenn aber dies, so ist eben damit gesagt, falls der Inhalt derart ist, daß das Urteil richtig ist, seien, soviel am Inhalt liegt und liegen kann, auch

[1] Ein Erfahrungsschluß nach den Regeln der wissenschaftlichen Hypothesenbildung setzt die Einsicht in die allgemeine Notwendigkeit schon voraus. Daß aber die Erfahrung im Sinne einer bloßen enumeratio simplex keine wahrhafte Allgemeinheit zu beweisen vermöge, darin scheint mir Kant ganz recht zu haben. Sie kann wohl — was ja Hume denn auch allein als möglich zugesteht — eine blinde gewohnheitsmäßige Neigung und Nötigung zur Erwartung analoger Fälle, eine blinde exspectatio casuum similium, nach sich ziehen, aber nicht die Überzeugung vom Eintritt gleicher Folgen unter gleichen Umständen logisch rechtfertigen, nicht einmal für den nächsten Fall, geschweige denn universell und für alle Zukunft.

Bedingungen gegeben, daß der Urteilende eine Erkenntnis habe, d. h. daß sein Urteil nicht bloß richtig sei, sondern dessen Richtigkeit sich ihm kundgebe.

Doch weiter! Wir unterscheiden beim Urteilen eine assertorische und eine apodiktische (apriorische) Evidenz und, was dies sei, kann jedem nur die Erfahrung sagen, der die Weise erlebt, wie sich ihm die Richtigkeit kundgibt, einerseits wenn es sich um eine schlichte Tatsache, z. B. daß er jetzt etwas denkt, und andererseits wenn es sich um etwas handelt, was er — wie den Inhalt des Satzes der kontradiktorischen oder konträren Opposition u. dgl. — als notwendig bzw. unmöglich einsieht. Ich sage: als notwendig bzw. unmöglich einsieht; nicht als ob nach meiner Ansicht durch die letzteren Termini das eigentümliche Wesen der apodiktischen oder apriorischen Evidenz erklärt wäre. Vielmehr sind diese Begriffe selbst nur zu gewinnen durch Reflexion eben auf die eigenartige Weise jener Evidenz, die — wie alle wahrhaft elementaren Begriffe — nur durch den Blick auf die konkreten Beispiele der betreffenden Phänomene zu klären ist. Während wir bei der sog. assertorischen Einsicht bloß bemerken, daß etwas ist, wird es uns bei der apodiktischen in seinem Wie erklärlich. Wir durchschauen dasselbe. Diese vollkommenere oder vollkommenste, begreifende Weise, wie sich uns die Richtigkeit eines Urteils kundgibt, bezeichnen wir nun auch, indem wir sagen: wir sehen ein nicht bloß, daß es ist, sondern, daß es nicht anders sein kann, es leuchte a priori oder aus der Natur der Sache, oder auch, es leuchte als notwendig und das Gegenteil als unmöglich ein. Wenn wir nun aber oben sagten, die Evidenz sei eine Eigenschaft des Urteils, die nichts zu seinem Inhalte beitrage, sie gehöre nicht seiner objektiven, sondern subjektiven Seite an, soll dies auch von dieser apodiktischen oder begreifenden Evidenz gelten? Hier stoßen wir zweifellos von gar mancher Seite auf Opposition, und während man das Gesagte vielleicht hinsichtlich der schlichten (assertorischen) Weise der Evidenz zugibt und darum auch die Konsequenz gelten läßt, alles, was ist, sei, soviel an ihm liegt, in diesem (schlichten) Sinne erkennbar, wird man etwas Analoges bezüglich der begreifenden Evidenz sicher von vielen Seiten ablehnen. Ja, man muß es von überallher ablehnen, wo — wenn auch nicht in ausdrücklichen Worten — doch dem Sinn und der Sache nach geleugnet wird, daß die Apodiktizität eine Eigenschaft sei, „die

nichts zum Inhalte des Urteils beitrage". Die bloß „modale" Natur des Apodiktizitätscharakters hat man ja mannigfach in Abrede gestellt. Allein ich glaube, daß man dabei geirrt hat, m. a. W. daß man jenen Charakter unrichtig gedeutet und sich mit der unrichtigen Beschreibung und dem der Sache nicht angemessenen Begriff jener eigentümlichen Weise der Evidenz auch die Einsicht, die in Wahrheit aus der Betrachtung dieses Begriffes zu gewinnen ist, unmöglich gemacht oder wenigstens die Möglichkeit benommen hat, sich von dieser Einsicht (von der man in Wahrheit da, wenn auch reflexionslos, Gebrauch macht) in abstracto Rechenschaft zu geben und zu erkennen, daß man sie hat und welcher Art sie ist.[1] Denn darin liegt ein Kern von Wahrheit, welcher der Behauptung des extremen Empirismus, daß auch die apriorischen Einsichten auf Erfahrungen zurückgehen, innewohnt, sofern man mit diesen „Erfahrungen" die Apperzeptionen meint, aus welchen die Begriffe geschöpft werden, mit deren Gewinnung diejenige der apriorischen Einsichten notwendig Hand in Hand gehen muß und ohne die sie unmöglich ist.[2]

So kommt es denn auch in unserem Falle auf die entsprechende Apperzeption und richtige Deutung des Phänomens der apodiktischen Evidenz an, und man hat sich einen irrigen Begriff von ihr gebildet, wenn man meinte, daß der apodiktische Charakter, sei es mit der Qualität des Urteils, sei es mit seiner Materie wesentlich zusammenhange. Das erstere wäre z. B. der Fall, wenn der Natur der Sache nach — wie man gemeint hat — nur negative Urteile apodiktischen Charakter haben könnten; das zweite, wenn es nur bei Urteilen mit universeller Materie der Fall sein könnte. Aber selbst wenn tatsächlich unter den Urteilen, die uns apodiktisch einleuchten, sich bloß solche mit negativer Qualität und universeller Materie fänden, so würde noch nicht folgen, daß dies — das eine oder andere, oder beides — zum Begriff der Apodiktizität gehöre. Er könnte in Wahrheit ein anderer und frei von jenen Merkmalen sein, nur vermöchten

[1] Es kommt ja vor — wenn es auch als eine der rätselhaftesten Erscheinungen für die beschreibende Psychologie angesehen werden mag — daß man eine gewisse Einsicht tatsächlich hat und von ihr ständig Gebrauch macht, aber sich nicht theoretisch Rechenschaft von ihr gibt und zu geben im Stande ist.

[2] Schon Aristoteles sagte in diesem Sinne, das letzte in allen Wissenschaften seien *ἄμεσοι ἀναπόδεικτοι*.

wir ihn dann — nach den in uns herrschenden Gesetzen der Apperzeption und Abstraktion — nicht von ihnen, die stets mit ihm zusammen gegeben wären, abzulösen und seine Unabhängigkeit zu erkennen. So vermöchten wir ja wohl auch, wenn wir nur Farbenempfindungen und keine solchen von einer andern Gattung hätten, den allgemeinen Begriff des Qualitativen nicht von dem des Farbigen durch Abstraktion zu trennen, obwohl er der Sache nach auch dann zweifellos davon verschieden wäre. Doch tatsächlich haben nicht alle Urteile mit apodiktischem Charakter, die uns gegeben sind, negative Qualität und auch nicht alle eine universelle Materie. Wir sehen — das wird uns später eingehend beschäftigen — a priori ein, daß die Zeit — wenn auch ihre verschiedenen Spezies nicht mit derselben Weise der Tatsächlichkeit — existiert, und doch hat sie als Ganzes und so auch jede der Spezies, die sie als Elemente enthält, den Charakter von etwas in seiner Art Einzigem. Wir haben also mindestens hierin [1]) ein apodiktisches Urteil mit affirmativem Charakter und mit nichtuniverseller Materie. Von dieser Seite geht also keine Besonderheit des Inhalts in den Begriff der Apodiktizität ein; aber, wie jede weitere Betrachtung, je schärfer sie ist, um so deutlicher zeigt, auch von keiner anderen Seite. Es gehört dazu weder eine besondere Urteilsqualität anderer Art als die vorgenannten (und damit eine besondere Weise des Seins oder der Tatsächlichkeit des Beurteilten) noch irgend ein Unterschied der Materie außer den schon erwähnten; so z. B. offenkundig auch nicht die Besonderheit, daß es sich nur um einen absoluten Inhalt handeln könnte. Wir mußten es darum schon oben zurückweisen, wenn Hume — der darüber offenbar in einem Irrtum oder wenigstens in einer Unklarheit befangen war — die Klassifikation der Urteile in solche über Tatsachen und über Relationen gleichstellte derjenigen in apriorische und Erfahrungsurteile. Kurz, wir haben es, wie bei der assertorischen so auch bei der apriorisch-apodiktischen Evidenz, mit einem Zug am Urteil zu tun, der an und für sich nicht seine objektive oder Inhaltsseite, sondern seine subjektive Natur angeht und darum bei gleichem Sachverhalt

[1]) Auch wenn man den Satz des ausgeschlossenen Dritten nicht als affirmatives Axiom gelten läßt, weil er nur insofern evident ist, als seine Äquivalenz mit gewissen negativen Evidenzen („daß etwas zugleich sei und nicht sei, ist unmöglich“ und „daß etwas zu gleicher Zeit weder sei noch nicht sei, ist unmöglich“) einleuchtet.

je nach den Dispositionen des Subjekts verschieden sein kann. Nur das mag dabei wohl sein, daß für ein gewisses Subjekt etwas apodiktisch einsehbar ist, was für ein anders disponiertes nicht in dieser Weise einleuchtet. Ja, dies ist, wenn es einen idealen Verstand, d. h. eine Intelligenz mit idealen Dispositionen gibt, sicher der Fall. Ihr wird alles, was wahr ist, begreiflich, d. h. apodiktisch evident sein, während für unseren Verstand gewisse Wahrheiten und Klassen von solchen, obschon der Natur der Sache nach apodiktisch einsehbar, unbegreiflich sind und unter den für unser Urteilen gegebenen natürlichen Bedingungen **stets unbegreiflich bleiben werden.**[1]

So kann denn m. Er. der Begriff des Notwendigen kein anderer sein als der Begriff dessen, was an und für sich und für einen idealen Verstand apodiktisch oder a priori einleuchtet, was er „begreifen" kann, und, da dies nicht an einem Unterschied des Urteilsgegenstandes oder des Inhaltes liegt, so ist zu den Äquivalenzaxiomen zu zählen nicht bloß: Alles, was ist, ist an und für sich erkennbar, sondern auch: Alles, was ist, ist an und für sich apodiktisch erkennbar, d. h. notwendig. Ich sage, dies sei jedem Inhalte eines richtigen Urteils eigentümlich. Nur zeigt uns die Erfahrung, daß, wo wir etwas apodiktisch einsehen, sich dasselbe das eine Mal zugleich als etwas erweist, was als Folge von etwas anderem in dieser begreifenden Weise erkannt wird, während wir bei anderem erkennen, daß dies nicht der Fall ist. Wir nennen das letztere durch sich notwendig, das

[1] Ich habe hier die Schranken im Auge, die schlechthin für das apodiktische oder begreifende Erkennen beim Menschen bestehen, und lasse dahingestellt, was es für eine Bewandtnis habe mit den Unterschieden, die zwischen verschiedenen menschlichen Individuen und demselben Individuum in verschiedenen Stadien seiner Entwicklung — auch nach erlangtem „Vernunftgebrauch" — in Folge von größerer oder geringerer Übung im Denken überhaupt oder auf einem speziellen und speziellsten Gebiet sicher vorhanden sind.

Auch das wollen wir hier nicht näher ausführen, was Sache von speziellen Urteils- und was Sache von Vorstellungsdispositionen ist. Ich habe bei letzteren nicht bloß Tatsachen im Auge wie die, daß der Farbenblinde auch nichts a priori über Farben erkennen kann, z. B. nicht, daß es kein Orange geben kann, das nicht Rot und Gelb als Komponenten enthält, usw., sondern insbesondere auch Dispositionen in bezug auf die Abstraktion und Begriffsbildung, die teils angeborenermaßen teils infolge von Übung (die wieder allgemein oder speziell und spezielist sein kann) bei verschiedenen Individuen differieren können.

erstere durch ein anderes notwendig, und diese Disjunktion gilt also auch bei dem Satze, daß alles, was ist, notwendig ist.[1])

Wir resümieren: Wir fanden Fälle des Werdens (wir nannten es wegen seiner besonderen Natur ein sekundäres), wo uns dessen notwendige Verknüpfung mit einem Grund desselben durch eine eigentümliche Vereinigung von Perzeption und apriorisch-analytischer Einsicht erkennbar ist.

Daneben zeigt uns die Erfahrung auch ein Werden, das nicht in jener geschilderten Weise sekundär, sondern primär ist, und hier ist uns — wie ich glaube — eine solche unmittelbare Erkenntnis seines Grundes versagt. Aber es ist a priori einleuchtend, daß jedes Sein und Werden entweder durch sich notwendig oder durch ein anderes determiniert ist, und da, was anfängt zu sein, ohne ein bloß sekundäres oder Mitwerden zu sein, nicht durch sich notwendig sein kann (das durch sich Notwendige muß jederzeit sein, und es kann für dasselbe keine Zeit geben, wo es nicht war, oder nicht sein wird), so muß es auch seinen determinierenden Grund in etwas anderem haben. Ist uns also irgendwo empirisch ein primäres Werden gegeben, so ist damit sicher, daß die Erfahrung auch etwas als Grund dafür zeigen muß.

Durch Induktion und Hypothesenbildung im Interesse der Erklärung von gegebenen Tatsachen eines primären Werdens lassen sich auch spezielle Gesetze der Begründung für ein solches Werden (spezielle Kausalgesetze wird man sie — wie wir sehen werden — u. U. nennen können) konstatieren und durch die Erfahrung verifizieren; während kein spezielles Kausalgesetz a priori einleuchtet und dies — wie bemerkt — ein Vorrecht der Gesetze der Verknüpfung zwischen sekundärem Werden und dessen Gründen bleibt.

§ 25. Allein, sind wir damit beim Begriff des Wirkens und der wirkenden Ursache im alten Sinne des Wortes angelangt, dessen Inhalt wir zu rechtfertigen suchten?

[1]) Man definiert manchmal den Begriff „Gesetz" in dem Sinne, wie wir von Gesetzen der Geometrie, der Physik, der Chemie usw. sprechen, als notwendige Wahrheit. Diese Definition ist nach unseren obigen Ausführungen zu weit. Denn alle Wahrheiten, auch die affirmativen und auf Einzeltatsachen bezüglichen, sind notwendige Wahrheiten. Mit Gesetz im obigen Sinne aber ist eine negative und universelle (notwendige) Wahrheit gemeint.

Ich antworte: Wir stehen noch nicht bei ihm, aber wir sind ihm näher gekommen. Zum Begriffe der wirkenden Ursache im alten Sinne gehört zweifellos, daß das, was Ursache ist, seinerseits, wenn es wird, auch ein primäres Werden habe, während der Grund eines sekundären oder überhaupt superponierten Werdens auch seinerseits ein bloß sekundäres Werden sein kann (nur daß die Reihe nicht ins Unendliche zurückgehen kann, wie auch nicht die Reihe superponierter Relationen, indem schließlich irgend welche absolute Bestimmungen als letztes Fundament jeder solchen Kette zugrunde liegen müssen). Dies ist auch eine Eigenheit, welche wir unserem Grund des primären Werdens zuschreiben müssen.

Die Ursache im alten Sinne ist ferner wie unser Grund des primären Werdens ein Antezedens des Gewordenen, aber nicht ein beliebiges, etwa entferntes Antezedens, sondern ein unmittelbares, sich mit dem Konsequens zeitlich berührendes. Sonst könnte es nicht die Erklärung sein für das Eintreten eines Werdens in einem bestimmten Moment im Unterschied von jedem früheren (und späteren).

Aber auch unter diesen unmittelbaren Antezedentien des primären Werdens oder seinen Bedingungen im weitesten Sinne dieses Wortes kann man weiter neben positiven auch negative unterscheiden, und die letzteren gehören so gut wie die ersteren zu der Gesamtheit des Tatbestandes, welcher für einen anderen determinierend ist und womit das Konsequens notwendig verknüpft gedacht werden muß, wenn wir damit für seinen Eintritt in dem bestimmten Moment und seine sonstige allseitige Bestimmtheit eine befriedigende Erklärung haben sollen. Aber obschon so auch die negativen Bedingungen mit zur Ursache im weiteren Sinne gehören, wenn wir darunter im alten (und nicht in dem von Hume verflüchtigten) Sinne ein Determinierendes und die Notwendigkeit von etwas anderem mit sich Führendes verstehen, so wird doch niemand dieses Fehlen bzw. Aufhören eines Hemmnisses oder einer Gegenwirkung selbst ein Wirken und speziell wirkende Ursache nennen.

Doch weiter! Auch unter den positiven Bedingungen selbst wieder hat schon Aristoteles ausdrücklich ein Vierfaches unterschieden, was in verschiedenem Sinne den Namen „Ursache" trage, und wovon die wirkende Ursache nur eines der Disjunktionsglieder bildet. Außer ihr redete er von einer

materialen, einer formalen und einer Zweckursache des Werdens. Wenn wir untersuchen, was er damit meinte und was davon in der Natur der Dinge begründet ist, so ist wenigstens die Unterscheidung einer materialen und einer wirkenden Ursache sicher eine solche, die berechtigt ist und festgehalten werden muß, wenn auch die materiale Ursache vielleicht nicht völlig im Sinne des Aristoteles selbst zurecht bestehen bleibt. Was er „formale" Ursache nannte, erweist sich nämlich als eine Fiktion. Es ist damit nichts anderes gemeint als die sog. Natur des Werdenden bezw. Gewordenen; z. B. beim Werden des Farbigen die Farbe, des Quantitativen die Quantität. Diese Abstrakta sind nicht — wie Aristoteles glaubte — ein Teil und in diesem Sinne ein inneres Prinzip des Seins und Werdens des Farbigen, Quantitativen usw. So ist nun auch die „Materie" oder die materiale Ursache eine Fiktion, wenn wir dabei kurzweg an ein Korrelat der „Form" im vorerwähnten Sinne und so gleichfalls an einen „Teil" der Sachen glauben sollen.

Auch die Zweckursache muß fiktiv genannt werden, wenn man, davon sprechend, dem Geliebten oder Gewollten als solchem eine Art Existenz und ihm als einem irgendwie Existierenden einen Einfluß auf den Gang der Dinge zuschreibt. Was hier tatsächlich von ursächlichem Einflusse vorliegt, reduziert sich auf eine besondere Klasse und Art von wirkenden Ursachen, nämlich auf psychische Akte, deren wesentliche Eigentümlichkeit es ist, ein Objekt oder einen Inhalt zu haben, auf den eine „Intention" gerichtet ist.

Aber von den aristotelischen Klassen bleibt jedenfalls die wirkende Ursache bestehen in ihrer eigentümlichen Differenz von etwas, was man — wenn auch (wie schon angedeutet) in etwas anderem Sinne als Aristoteles — immer noch „materiale" Ursache nennen kann. Fassen wir nämlich ein primäres Werden, z. B. das Entstehen einer Bewegung, ins Auge, so gehört zu seinen positiven Bedingungen jedenfalls die Lage eines Körpers an einem bestimmten Orte. Die Bewegung wird unter sonst gleichen Umständen eine andere sein, je nachdem dieses ἐξ οὗ, von dem sie ausgeht, ein anderes ist. In ähnlicher Weise ist das Werden eines gewissen psychischen Zustandes, z. B. eines gewissen Urteilsphänomens, positiv bedingt durch den seelischen Zustand, der an den neuen angrenzt, und wird unter sonst gleichen Umständen ein anderes sein. So können wir ganz wohl

hier und dort den bestehenden Zustand des Dinges als eine Ursache des auf ihn folgenden bezeichnen.[1])

Aber hier wie dort gibt der bestehende Zustand des Dinges, wie auch immer bestimmend für die Beschaffenheit des ihm unmittelbar zeitlich folgenden, doch durchaus nicht die volle Erklärung weder für sein Eintreten in diesem Augenblick noch für alle seine Besonderheiten. Dazu bedarf es noch einer anderen und anders gearteten positiven Bedingung, und schon Aristoteles hat darum mit Recht außer der materialen Ursache (dem *ἐξ οὗ*) noch eine Ursache im Sinne des *ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως* angenommen. Es ist das, was wir im engeren Sinne die Ursache oder die wirkende Ursache der Bewegung oder überhaupt der

---

[1]) Wenn es eine substantielle Umwandlung gibt, so gilt dies auch von der vorausgehenden Phase derselben in bezug auf die nachfolgende. Aristoteles schwebte hier, und so auch bei der akzidentiellen Umwandlung, z. B. der Bewegung, als materielle Ursache etwas vor, was im Wechsel bleibe und dadurch denselben bedinge oder ermögliche. Es galt ihm, wie ja auch noch Kant, — wie es scheint — als selbstverständlich, daß „jedem Wechsel ein Bleibendes zugrunde liegen müsse". In Wahrheit muß man sich — um Klarheit darüber zu gewinnen, ob dies wirklich a priori einleuchte und auf welche Weise — jedenfalls zuvor deutlich machen, welche Bedeutung hier der bildliche und äquivoke Ausdruck „zugrunde liegen" habe. Jedem Akzidens — dies leuchtet a priori ein — und so auch jeder akzidentiellen Umwandlung „liegt etwas Subsistierendes zugrunde". Aber dieses, die Substanz, ist es nicht, was Aristoteles bei der Materie vorschwebte, welche jener Umwandlung zugrunde liege. Denn was sollte denn das Analogon davon sein bei der substantiellen Umwandlung? Abermals eine Substanz, welcher die erste inhärierte, usf. in infin.? Auch bei der akzidentiellen Umwandlung ist also sicher als die bleibende Materie nicht die Substanz gemeint, sondern etwas ihr Inhärierendes, das aber nicht den Charakter einer aktuellen, sondern die (allerdings widerspruchsvolle) Natur einer realen Möglichkeit haben soll. Indem sie zur Wirklichkeit wird (d. h. — aristotelisch gesprochen — die „Form" zu ihr hinzutritt), entsteht das neue Akzidens. Bei jeder Gattung von Akzidentien, innerhalb deren eine Umwandlung möglich ist, haben wir eine besondere Materie, die diesem Kreis von Wandlungen „zugrunde liegt", und so liegt denn auch in der Gattung der Substanz der Umwandlung eine besondere (eben die substantielle) Materie zugrunde, und durch Hinzutritt der substantiellen „Form" zu ihr entsteht hier das wirkliche Ding, als *σύνολον* von Materie und Form.

In diesem Sinne aber sind Materie und Form oder materiale und formale Ursache zweifellos Fiktionen. Dagegen ist — wie bemerkt — ganz wohl von einer materialen Ursache zu sprechen, sofern bei jeder Umwandlung der vorhergehende Zustand eine bedeutsame Vorbereitung und positive Bedingung für den späteren ist.

Umwandlung (diese allgemeinere Bedeutung hat hier das aristotelische *κίνησις*) und des primären Werdens nennen. Durch sie wird z. B. die Bewegung bestimmt nach ihrer Richtung und Geschwindigkeit, während diese bei gleicher materialer Ursache beliebig verschieden sein könnten. In analoger Weise trägt die wirkende Ursache dazu bei, daß ein gegebener psychischer Zustand einem bestimmten andern Platz macht.

Vergleichen wir aber die wirkende Ursache mit der materialen in Hinsicht auf ihr zeitliches Verhältnis zum neu Entstehenden, so zeigt sich hier neben Übereinstimmendem ein bemerkenswerter Unterschied. Wenn die wirkende Ursache leisten soll, was sie zu leisten hat, muß sie erklären, warum ein gewisses primäres Werden in einem bestimmten Zeitpunkt eintritt, und das involviert ein zeitliches Zusammenfallen mit demselben. Die wirkende Ursache muß entweder in dem Moment, wo das neu Entstehende wird, beginnen — sie ist dann zwar nicht der Zeit, aber doch der Natur nach früher als das letztere — oder, wenn sie schon früher bestand, muß sie in dem Momente, wo das Gewirkte wird, zu ungehemmter Wirksamkeit gelangen. In beiden Fällen aber ist klar, daß sie — darin haben diejenigen Recht, welche (wie Cartesius u. a.) betont haben, es sei unerläßlich, daß Ursache und Wirkung gleichzeitig seien — eine Zeitlang mit dem Gewirkten zusammen bestehen muß. Im ersten Falle, wo das Wirkende gleichzeitig mit dem Gewirkten beginnt, ist dies schon darum selbstverständlich, weil alles, was ist, eine Zeitlang sein muß, indem es entweder gleichförmig verharrt oder sich in kontinuierlicher Weise ändert. Aber auch wenn das Wirkende schon zuvor bestanden hat und in dem Moment erst zu ungehemmter Wirksamkeit gelangt, wo das neu Entstehende wird, muß es eine Zeitlang mit ihm zusammen bestehen. Denn es muß auch als Wirkendes eine Zeitlang sein. Nur so erklärt es sich, daß die Kette der Wirkungen, die sich in der Welt der Dinge abspielen, überhaupt Zeit braucht und sich nicht in einem Momente erschöpft. Denn wenn α das von ihm abhängige β und dies das von ihm abhängige γ, dieses aber wiederum das von ihm bewirkte δ usw., kurz jedes bedingende Glied das von ihm bedingte momentan wirkt, so braucht auch die ganze Kette der Wirkungen keine Zeit. Und umgekehrt: Vollzieht sich diese Kette nur in einer Zeitdauer, so ist dies nur erklärlich, indem keines der Glieder momentan wirkt, sondern eine gewisse Zeit

zur Wirkung braucht. Daß dies nur die Richtung vom Früheren zum Späteren sein kann, nicht die umgekehrte, hängt natürlich damit zusammen, daß die Zeit selbst und mit ihr die Wahrheit und Wirklichkeit nur eine Richtung hat. Doch davon an einem späteren Orte eingehender. Hier nur noch, daß, wenn wir sagen: das Wirkende müsse mit dem Gewirkten gleichzeitig sein, damit nicht behauptet sein will, daß das Wirkende solange sein müsse, als das Gewirkte ist. Vielmehr gehört es zum Begriff des Gewirkten als eines primär Gewordenen, daß es zu einem selbständigen Sein führt, das nicht — wie das sekundäre oder Mitwerden — mit dem es bedingenden nicht bloß beginnt, sondern auch aufhört. Nur eine Strecke ihrer Dauer muß Gewirktem und Wirkendem aus obigem Grunde gemeinsam sein. Letzteres aber können wir danach definieren als diejenige positive Bedingung eines primären Werdens, die dadurch mitdeterminierend für dessen Eintritt ist, daß sie im Moment des Werdens selbst eintritt oder ungehemmten Einfluß gewinnt und ihn, eine Zeitlang mit dem Gewirkten gemeinsam fortbestehend, ausübt.

Nachdem wir so den Begriff des Wirkens und der wirkenden Ursache geklärt zu haben glauben, gehen wir weiter und sagen: Was in dieser Weise Ursache sein kann, also das Wirkungsfähige, nennen wir real; dasjenige, dem diese Fähigkeit nicht innewohnt, nichtreal im weitesten Sinne des Wortes. Indem wir diese Scheidung treffen, glauben wir damit einem Haupterfordernis einer zweckmäßigen wissenschaftlichen Klassifikation zu entsprechen, nämlich daß sie einem wichtigen und bedeutsamen Unterschied in der Natur der Gegenstände korrespondiere.

An den Substanzen und dem, was unter dem ihnen Inhärierenden so beschaffen ist wie z. B. unsere psychischen Erlebnisse, haben wir Beispiele des Realen; an den Relationen der Verschiedenheit, Gleichheit usw. haben wir Beispiele von Nichtrealem. Nicht bloß haben diese selbst kein primäres Werden, sondern ein bloßes Mitwerden; sie können auch nicht spezifischer Grund eines primären Werdens im Sinne seiner wirkenden Ursache sein. Aber nichtsdestoweniger gilt von ihnen, daß sie in aller Wahrheit sind, d. h. mit Recht anerkannt werden können, und, was anerkannt zu werden verdient, nennen wir ein Seiendes.

§ 26. Ich sage: ein Haupterfordernis einer guten wissenschaftlichen Klassifikation sei, einer theoretisch wichtigen Unterscheidung in den Sachen parallel zu gehen. Wenn man aber dabei zugleich einem bereits bestehenden Sprachgebrauch entgegenkommen kann, so ist dies eine nicht zu verachtende Beigabe. Nur darf dieses Moment gegenüber dem ersteren nicht ausschlaggebend sein. Klassifikationen, welche in dem bereits üblichen populären oder wissenschaftlichen Sprachgebrauch ausgeprägt sind, können irrig und unzweckmäßig sein und verdienen dann nur verlassen zu werden. Doch wird sich — so glaube ich — herausstellen, daß wir mit dem in wissenschaftlichen Kreisen üblichen Sprachgebrauch, soweit man von einem solchen mit einiger Sicherheit sprechen kann, nicht allzusehr in Widerstreit geraten. Immerhin ist die erstere Rücksicht die weitaus entscheidendere, und wir wollen darum auch vornehmlich auf die Einsprachen hören, welche von dieser Seite erhoben werden könnten.

Indem wir einer Unterscheidung der Begriffe „Seiendes" und „Reales" Bahn zu brechen suchten, bestimmten wir den des Seienden dahin, daß seiend alles zu nennen wäre, was Gegenstand einer richtigen Anerkennung sein kann; und die Handhabe zur Scheidung von Nichtrealem und Realem unter dem Seienden schien uns die Tatsache zu geben, daß es ein primäres und ein sekundäres oder bloßes Mitwerden gibt. Was in einer besonderen Weise Grund eines primären Werdens (nämlich wirkende Ursache desselben) sein kann, also das Wirkungsfähige, nannten wir real. In diesem Sinne nannten wir real die Dinge oder Substanzen und ihre substantiellen sowie akzidentiellen Differenzierungen, während wir z. B. die Relationen, deren Werden wir als ein bloßes Mitwerden erkannt hatten, als Beispiele von Seiendem, das nichtreal sei, bezeichneten. Gegen diese Bestimmung erhebt man nun den Einwand, daß diese Relationen nicht als solche Beispiele gelten könnten. Denn die Relationen seien überhaupt — so sagen die einen — nichts wahrhaft Seiendes, sondern etwas bloß Subjektives; oder — so sagen andere — es gebe zwar unter den Relationen solche, die als Objektives oder außer unserem Geiste Seiendes gelten könnten, aber diese seien real; oder endlich, die Relationen seien zwar weder real noch andererseits etwas bloß Subjektives, aber ihre Objektivität besage keineswegs die Existenz eines entsprechenden Gegenstandes.

Sie seien nur Sache eines eigentümlichen Vorstellungsmodus mit objektiver Geltung. Gegenstand des Vorstellens könnten nur Dinge und ihre absoluten substantiellen und akzidentiellen Differenzen, d. h. Reales, sein, und „real" sei ebenso wie „Vorstellungsgegenstand" nur der allgemeinste Begriff, der durch Vergleichung der verschiedenen Vorstellungsgegenstände und durch Abstraktion von ihren Besonderheiten gewonnen sei. Was nicht real sei, könne auch nicht Gegenstand des Vorstellens und somit auch nicht Gegenstand eines richtigen Urteilens, speziell: Anerkennens, sein, als was wir doch das Seiende bezeichnet haben.

Diese Ansicht, welche m. Er. vor allem unsere Beachtung verdient, da sie unserer Position der gefährlichste Gegner ist, vertritt F. Brentano in seiner neuesten psychologischen Schrift „Von der Klassifikation der psychischen Phänomene" (Leipzig 1911). Wären, so meint der Verfasser, die Relationen wirkliche Objekte unseres Vorstellens, so müßten sie etwas Reales sein. Denn andere als reale Objekte kann es nicht geben (a. a. O. S. 158), und „derselbe einheitliche Begriff des Realen als schlechthin allgemeinster Begriff faßt alles, was wahrhaft Objekt ist, unter sich". Wo wir es mit anderem als Realem wie mit einem Objekt zu tun zu haben glauben, ist dies nur ein scheinbares, „fiktives" Objekt, und das ihm entsprechende sprachliche Wort ist nur scheinbar ein Namen. Was in Wahrheit vorliegt und den Schein und die Täuschung erklärt, als ob man es mit einem neuen, aber nichtrealen Objekt zu tun hätte, ist — wie bemerkt — ein neuer Modus unseres psychischen Verhaltens zum Selben und Einzigen, das existiert und wahrhaft Gegenstand unseres Vorstellens, Urteilens und Interesses sein kann, zum Realen. Ein solcher besonderer Modus liegt denn auch in uns vor überall, wo man (mit Recht) von Relationen spricht. Am Vorstellen — so bemerkt Brentano (a. a. O. S. 133) — ist u. a. neben einem modus rectus auch ein modus obliquus zu unterscheiden. „Der erste fehlt zwar niemals, wenn wir vorstellend tätig sind; der zweite aber ist neben ihm gegeben, so oft wir ein psychisch sich Beziehendes oder auch im eigentlichen Sinn Relatives denken. Außer dem psychisch Tätigen, das ich in recto denke, wird von mir immer auch sein Objekt, außer dem Fundament der Relation, das ich in recto denke, ihr Terminus in obliquo gedacht. Und der modus obliquus selbst ist eigentlich nicht einer, vielmehr ist er mannigfach differenziert. Er ist ein anderer, wenn

es sich um ein Kausalverhältnis, ein anderer, wenn es sich um eine psychische Beziehung zum Objekt handelt; ja, er ist ein anderer, wenn diese psychische Beziehung ein bloßes Vorstellen oder ein Urteilen, ein anderer, wenn sie ein anerkennendes oder verwerfendes Urteilen ist usw. usw." Doch soll es dabei nicht Sache der Willkür oder etwa einer bloß psychologischen Gesetzmäßigkeit und Nötigung sein, durch welchen dieser obliquen Vorstellungsmodi wir dasselbe Reale jetzt und ein andermal und verschiedenes zur selben Zeit auffassen wollen, sondern diese vorstellende Auffassung unterliegt nach Brentano den Regeln der Logik, sofern als im einen Falle ein auf das betreffende Vorstellen gebautes anerkennendes Urteil den Charakter der Richtigkeit besitzen (und diese sich kundgeben) kann, im anderen Falle nicht. Wo dem auf einem gewissen Vorstellungsmodus ruhenden Urteil Evidenz zukommen kann, da ist er objektiv; wo nicht, da fehlt ihm die Objektivität.

Zwei Fragen scheinen mir gegenüber dieser Lehre aufgeworfen werden zu können und Beantwortung zu heischen: Ist die Erklärung dessen, was man als ein Vorfinden gewisser Relationen in den Dingen bezeichnet, im Sinne einer bloßen besonderen Behandlungs-, speziell Vorstellungsweise der Dinge möglich und befriedigend, und ist sie vielleicht geradezu notwendig und jede andere von vornherein ausgeschlossen? Letzteres wäre der Fall, wenn der Begriff „Gegenstand unseres Vorstellens" nichts anderes wäre als der allgemeinste Begriff, der aus der Betrachtung unserer besonderen Vorstellungsgegenstände so abstrahiert wäre wie etwa der Begriff „Farbe" aus „Rot", „Gelb", „Blau" usw., oder der Begriff „Qualität" aus den spezielleren Klassen der Farben-, Tonqualität usw., kurz, wenn er gewonnen wäre durch abstraktives oder imperzeptives Erfassen desjenigen Zuges, welcher allem, was wir vorstellen, gemeinsam wäre. Denn Reales und Nichtreales können nicht einen solchen Gattungsbegriff gemein haben. Es bliebe also, da die Auffindung eines solchen einheitlichen, positiven Zuges an beiden Gebieten unmöglich ist, nichts übrig als zu sagen, der Name und Begriff „Vorstellungsgegenstand" sei kein einheitlicher, sondern ein wesentlich verschiedener, wenn wir abstrahierend und vergleichend auf das Reale und auf das Nichtreale blicken. Wenn aber der Begriff „Vorstellungsgegenstand" ein mehrfacher sei, wenn es sich also dabei nicht um eine wahrhafte Einheit des Sinnes, sondern nur

um eine Analogie handle, so sei eben damit gesagt, daß auch das Vorstellen keine einheitliche Gattung von psychischen Beziehungsweisen sei, sondern daß es hier toto genere verschiedene psychische Verhaltungsweisen gebe, die nur durch Analogie verwandt seien und nur um einer solchen willen, äquivok, den gleichen Namen, nämlich den des „Vorstellens", tragen.[1])

Allein, diese Folgerung, daß durch Annahme von Nichtrealem die Einheit der fundamentalen Klasse des Vorstellens zerstört würde, wäre nur dann unausweichlich, wenn vor allem feststünde, daß der Begriff „Vorstellungsgegenstand" durch Abstraktion eines gemeinsamen Gattungsbegriffes aus den besonderen Vorstellungsgegenständen gewonnen und nur so zu gewinnen wäre. Aber diese Voraussetzung scheint mir sehr anfechtbar. Vor allem würde m. Er., wenn sie berechtigt wäre, folgen, daß auch das Vorstellen des Dinglichen oder Realen noch keine einheitliche Klasse wäre. Denn es gibt keinen gemeinsamen Gattungsbegriff, weder für die Substanzen noch für die ihnen inhärierenden Akzidentien, auch wenn man sich auf die absoluten beschränkt. Substanz selbst besagt bloß soviel wie letztes Subjekt, also einerseits, etwas Beziehliches (die relative Bestimmung), Subsistierendes für gewisse andere Bestimmungen sein zu können, und andererseits die Negation, nicht selbst einem andern zu inhärieren. Akzidens aber besagt ein tatsächliches Bezogensein auf ein Subsistierendes oder eine Korrelation zu ihm. Ich bin weit entfernt zu leugnen, daß subsistierend zu sein nicht das Ganze sei, was den Substanzen eigentümlich ist, sondern daß es etwas Absolutes ist, dem diese relative Bestimmung zukommt. Aber dieses Absolute kann im einen und andern Falle der Gattung nach verschieden sein, und doch nennen wir beides eine Substanz, eben mit Rücksicht auf die gemeinsame relative Bestimmung, welche ihnen zukommt. Analog kann auch das Inhärierende etwas Absolutes, aber dabei der Gattung nach verschieden sein. Es heißt aber Akzidens mit Rücksicht auf die ihm eigentümliche Korrelation zu einem Subsistierenden. Aber mögen auch Substantielles und Akzidentielles unter sich und jedes auf seinem Gebiet durchaus keine einheitliche Gattung

---

[1]) So etwa wie man nur um einer Analogie willen von einem Farbenton, oder der Färbung eines Tones spricht, obwohl man sich wohl bewußt ist, daß in der Gattung „Farbe" kein Ton angetroffen wird.

bilden, so hindert dies m. Er. nicht, daß das Vorstellen, welches auf das eine und andere gerichtet ist, eine solche einheitliche Gattung bilde. Denn der Begriff des Vorstellungsgegenstandes ist m. Er. nicht durch Imperzeption in den speziellen Materien, denen das Vorgestelltwerden zuteil wird, gewonnen, sondern vielmehr nur durch Reflexion auf dieses gemeinsame Schicksal, welches ihnen allen zuteil werden kann. M. a. W. auch „Vorstellungsgegenstand" hat die Bedeutung einer relativen Bestimmung. Ein „Gegenstand" ist alles, was vorstellbar ist, d. h. zu einem Vorstellen im Verhältnis ideeller Adäquation stehen kann. Da es nicht im Wesen dieser Adäquation liegt, daß sie nur Realem zukommen könne, so wäre — selbst wenn tatsächlich nur Reales vorgestellt würde — zu sagen, daß dann die Begriffe „Gegenstand" und „Reales" zwar umfangsgleich, aber nicht identisch wären. Es wäre zwar jeder Gegenstand ein Reales, aber der Begriff „Gegenstand" bliebe ein anderer und einer andern Quelle entstammender als der des Realen. Dieser wäre aus Imperzeption gewonnen, jener jedenfalls aus Reflexion auf das psychische Verhalten des Vorstellens und seinen Inhalt. Er ist darin verwandt dem des Seienden und Guten und Wertvollen, die gleichfalls nicht durch Imperzeption in den Gegenständen, sondern durch Reflexion auf den Inhalt gewisser psychischer Verhaltungsweisen als solcher geschöpft sind. In den Begriff des Runden oder des Eckigen geht nicht der Begriff einer darauf bezüglichen psychischen Tätigkeit ein, wohl aber in den Begriff des Seienden oder des Wertes. Sie sind nicht zu denken, ohne daß dabei an ein mögliches (richtiges) Urteilen bzw. Lieben gedacht wird. So ist nun auch der Begriff „Gegenstand" nicht zu denken, ohne daß an ein mögliches Vorstellen gedacht wird. Ein Gegenstand ist — wir wiederholen —, was vorgestellt werden kann. Aber was dies sei, darüber ist von vornherein nichts auszumachen. Das kann nur die Erfahrung zeigen, und sie zeigt — wie ich dargetan zu haben glaube —, daß neben Realem auch Nichtreales dazu gehört. So ist denn die Deutung der Relationen als etwas, was nicht ein Vorstellungsgegenstand, sondern ein besonderer Modus des Vorstellens wäre, jedenfalls nicht notwendig.

Es ist aber auch die Frage, ob sie überhaupt möglich sei, insbesondere wenn dabei die Objektivität der Relationen nicht preisgegeben werden soll.

Die Bedenken, die mir die besondere Weise zu haben scheint, wie Brentano durch die Lehre von einem modus rectus des Vorstellens und mehreren modi obliqui über die Eigentümlichkeit des Relativen gegenüber dem Absoluten und die Unterschiede der verschiedenen Relationsklassen Rechenschaft zu geben sucht, will ich hier nicht ausführen. Sie scheinen mir schwerwiegender Natur zu sein, insbesondere gegenüber der Tatsache, daß das Vorstellen selbst etwas Beziehliches ist, daß es auch Relationen von Relationen gibt, und unter den Relationen solche, wo offenbar jedem Glied eine eigenartig verschiedene Stellung zukommt. Das letztere z. B. scheint sich mir nicht zu vertragen mit Brentanos Lehre, daß der modus rectus bei allen Relationen derselbe und überdies identisch sein soll mit der Weise, wie wir auch das Nichtrelative vorstellen. Diese Kategorien eines Vorstellens in recto und in obliquo scheinen mir hergenommen von den gleichnamigen sprachlichen Kategorien, wie sie die Grammatik beim sprachlichen Ausdruck des Relativen kennt, und ich hoffe (im zweiten Bande meiner „Untersuchungen") zeigen zu können, daß diese eine andere und befriedigendere Erklärung zulassen, als die durch angeblich entsprechende Modi des Vorstellens.

Hier scheint mir wichtiger die prinzipielle Frage, ob überhaupt objektive Modi des Vorstellens, d. h. verschiedene Modi, mit denen dasselbe Objekt richtig vorgestellt werden könnte, annehmbar seien. In Wahrheit scheint mir etwas derartiges der Natur des Vorstellens und der Objektivität, welche dieser seiner Natur gemäß überhaupt bei ihm gegeben sein kann, zu widersprechen. Ich meine: wenn es Modi des Vorstellens von objektivem Charakter geben sollte, so müßte es, analog wie beim Urteilen, wo zweifellos objektive Modi angetroffen werden, eine Variable in der Wirklichkeit geben, deren Änderung der Änderung jenes (berechtigten) Modus psychischen Verhaltens entspräche. Beim Urteilen entspricht dem richtigen, d. h. objektiven Modus des Bejahens von A das Sein, dem berechtigten Modus seiner Verneinung das Nichtsein von A. Aber wenn es analog verschiedene objektive oder (je nach Umständen) berechtigte Modi des Vorstellens geben sollte, so müßte es ein Unterschied am Vorstellungsgegenstand sein, und dann hätten wir es eben nicht — wie vorausgesetzt wird — mit verschiedenen (je nach Umständen berechtigten) Modi zu tun, wie derselbe Gegenstand

vorgestellt werden kann, analog wie tatsächlich dasselbe Objekt je nach Umständen in berechtigter Weise verschieden (bald anerkennend, bald verwerfend) beurteilt werden kann, sondern kurzweg im einen Falle mit einem andern Gegenstand als im andern; somit nach der allgemein üblichen Ausdrucksweise mit einem Unterschied der Materie, nicht mit einem solchen der Form oder des Modus, wie dieselbe Materie ins vorstellende Bewußtsein aufgenommen wäre.[1])

Diesen Einwand kann der Gegner zu entkräften suchen, entweder indem er die Analogie von Vorstellen und Urteilen, auf die wir uns berufen, bestreitet und zwar zugibt, daß die Objektivität der Modi des letzteren in einer Adäquation mit etwas (mit dem „Inhalt" oder „Sachverhalt") bestehe, aber leugnet, daß auch beim Vorstellen die Objektivität seiner Modi in einer analogen Adäquation mit etwas in der Wirklichkeit Gegebenem bestehe, oder indem er selbst das bestreitet, daß dies die Richtigkeit oder Objektivität des Urteilens ausmache.

Aber die erstere Ausflucht gefährdet m. Er. ernstlich die Möglichkeit — die man doch wohl nicht aufgeben will — zu lehren, daß das Vorstellen im selben Sinne ein Bewußtsein sei wie das Urteilen. Denn wenn das anerkennende Urteil über A dann objektiv oder richtig ist, wenn ihm das Sein; das verwerfende, wenn ihm das Nichtsein von A in Wirklichkeit entspricht, so besteht das Wesen des Urteilsbewußtseins offenbar in der wirklichen oder möglichen Adäquation mit etwas, was wir seinen Inhalt oder einen Sachverhalt nennen. Ist beim Vorstellen und seinen supponierten Modis eine analoge Adäquation

[1]) Von anderer Seite wurde gelegentlich von verschiedenen Weisen oder „Formen" des Vorstellens gesprochen, die bei derselben Vorstellungsmaterie möglich wären, und man hatte dabei den Unterschied der sog. Klarheit und Deutlichkeit des Vorstellens im Auge. Kant, der auch gelegentlich davon spricht, hat die Betrachtung dieser „formalen" Unterschiede unseres Denkens, wie er sie nennt, der „formalen" Logik zugewiesen. Allein — und hierin bin ich mit Brentano ganz einig — bei genauerer Betrachtung zeigt sich, daß, was man hier für verschiedene Modi des Vorstellens hält, in Wahrheit entweder doch solche im Gegenstand sind, oder, wo dies nicht der Fall, eine Verschiedenheit im urteilenden Verhalten vorliegt, oder daß endlich in manchen Fällen beides zusammen gegeben ist. Auch wird, wer jene Unterschiede als solche in der Weise des Vorstellens in Anspruch nimmt, sie nicht als objektive (denen in Wirklichkeit etwas entspräche), sondern wohl sicher als subjektive bezeichnen, die nur in der wechselnden Fähigkeit und Disposition des Subjektes ihren Grund hätten.

mit etwas Analogem nicht gegeben, dann ist es nicht im selben Sinne eine Weise oder Klasse psychischen Verhaltens oder ein Modus des Bewußtseins.

Brentano hat die andere Alternative zu seiner Ansicht gemacht. Nach ihm besteht auch die Objektivität oder Richtigkeit des Urteils nicht in einer Adäquation mit einem Inhalt oder Sachverhalt. Es gibt nichts derartiges in Wirklichkeit wie Inhalte von Urteilen und von Interessebeziehungen (Sachverhalte und Werte), sondern nur Unterschiede eines richtigen und unrichtigen Verhaltens dieser psychischen Beziehungsweisen. Und — das bringt uns hier natürlich in vollen Gegensatz zu dem ausgezeichneten Forscher — wenn es nichts derartiges gibt wie „Inhalte" dieser Beziehungen, so sind die von uns so genannten Reflexionsbegriffe (d. h. was wir für Begriffe hielten, welche diese Inhalte zum Objekte haben) auch nicht wahrhaft Begriffe, von nichtrealen Seinsbestimmungen so wenig wie von realen. Sogar das Wort „Seiendes" selbst ist dann entweder sinnlos oder es fungiert nur synsemantisch, nicht als Name, d. h. als Ausdruck eines Begriffes, dem, sei es in seiner Gänze, sei es wenigstens in seinen Bestandteilen, ein Objekt, oder eine Beziehung eines Objektes, entspräche oder entsprechen könnte.[1] Kurz, unsere Scheidung von Realem und Seiendem und die Einteilung des letzteren in Reales und Nichtreales wäre von vornherein fiktiv. Man müßte sagen: die Begriffe „Reales" und „Seiendes" fallen zusammen wenigstens in dem Sinne, daß Seiendes im Unterschiede von Real eine bloße Fiktion, kein sachhaltiger Name und Begriff wäre.

Allein dieser Versuch, auch von der Objektivität des Urteils (und Interesses) Rechenschaft zu geben ohne den Rekurs auf das, was wir „Inhalte" (Sachverhalte und Werte bzw. Übel) genannt haben, scheint mir nicht befriedigend und haltbar. Die Objektivität ist hier — wie auch Brentano zugibt — identisch mit dem, was man Richtigkeit des psychischen Verhaltens zum Gegenstand oder der Behandlung desselben nennt, und davon ist keine andere Erklärung möglich als: sie bestehe in einer ideellen Adäquation zu etwas (nicht bloß mental und subjektiv, sondern objektiv, d. h. unabhängig von dem im Bewußtsein Gegebenen),

[1] Rundes-Eckiges z. B. ist kein leeres Wort, sondern ein Name; aber nicht dem dadurch ausgedrückten (zusammengesetzten) Begriffe als Ganzem, sondern nur seinen Elementen kann ein wirklicher Gegenstand entsprechen.

und dies ist eben beim Urteil der Sachverhalt (z. B. das Sein oder Nichtsein von A), beim Interesse der Wert bzw. Unwert des Gegenstandes, auf welchen das Urteil bzw. Interesse sich bezieht und welcher zugleich der Gegenstand des dem einen und andern Verhalten notwendig zugrunde liegenden Vorstellens ist. Indem aber dem unabhängig vom Bewußtsein Gegebenen diese wirkliche oder mögliche Adäquation zu einem gewissen Urteil zukommt, ist etwas gegeben, was zwar ist, aber m. Er. nicht real ist. Ich sage: wirkliche oder mögliche Adäquation, denn der Sachverhalt, z. B. das Sein von A (und das Analoge gilt vom Werte bzw. Unwerte desselben) ist ja nicht bloß gegeben, so lange ein Urteil darüber gefällt (bzw. ein Interesse daran gefühlt) wird (sonst stecken wir wieder im vollsten Subjektivismus), sondern auch, wenn diese psychischen Beziehungen fehlen. Genug, daß sie möglich und, wenn sie da sind, ihrerseits in ideeller Übereinstimmung mit jenem objektiv Gegebenen stehen. Der Unterschied ist nur, daß im einen Falle dem letzteren die Adäquation mit dem psychischen Verhalten zukommt im Sinne einer Korrelation, im andern bloß im Sinne einer relativen Bestimmung (wie ja diese Unterscheidung auch von Seite des Subjekts und seiner Beziehung auf das Objekt zu machen ist).

Doch vielleicht wendet man ein, Richtigkeit sei auch beim Urteil nicht zu bestimmen als Adäquation mit etwas, was man den Inhalt nennt, sondern als Übereinstimmung des Urteils mit einem evidenten.[1]) Evidenz aber sei kein nichtreales Prädikat, sondern eine Seite oder Differenz am realen Geschehen des Urteilens und etwas Letztes, nur durch unmittelbares Erleben zu Klärendes.

Ich antworte, daß mir eine solche Wendung auf Brentanos Standpunkt unumgänglich erscheint, da man — weil nicht immer, wo Richtigkeit, auch Evidenz vorhanden ist — natürlich nicht kurzweg sagen kann, ein Urteil sei richtig, wenn ihm selbst Evidenz zukommt. Es kann sich also oft nur um eine Übereinstimmung mit einem andern, wirklich evidenten, handeln. Allein hierbei scheint mir doch mehreres bedenklich für den, der die Anerkennung von Nichtrealem ablehnt und so vermeiden will; vor allem, daß eben jene Übereinstimmung, welche dabei zu Hilfe gerufen wird, selbst nur als eine nichtreale Bestimmung gefaßt werden kann. Denn jene Übereinstimmung kann nicht als tatsächlich im Sinne einer Korrelation gefordert

[1]) So Brentano in mündlichem Gespräche. Doch gibt er (wie auch in der oben zitierten Schrift S. 148) die Adäquation wenigstens in einem Falle, nämlich beim affirmativen Urteil, zu. Schon damit scheint mir etwas zugegeben, was in seiner weiteren Konsequenz zur Statuierung von Nichtrealem und zu einer anderen Auffassung der Relationen drängt, als sie in dieser Schrift vorgetragen wird.

sein, wenn gehört, daß ein bezügliches Urteil jedesmal wirklich gefällt werde. Es kann vielmehr nur gemeint sein, ein Urteil sei richtig, wenn es mit einem entsprechenden evidenten übereinstimmen kann. Diese mögliche Übereinstimmung ist aber m. Er. nur als nichtreales Prädikat zu fassen.

Weiter: Wir sprechen von möglicher Übereinstimmung mit einem „entsprechenden evidenten Urteil". Da entsteht die Frage, was dieses „entsprechend" heißt, oder in a. W. worin ein gewisses Urteil mit einem andern evidenten übereinstimmen können muß, um dadurch als richtig charakterisiert zu sein? Gibt man die Antwort: im Inhalt, so trifft man damit eben jene Scheidung, die zur Anerkennung von Urteilsinhalten und damit zu dem führt, was diese Theorie ablehnt und vermeiden möchte.[1])

So, scheint mir, ist denn nicht der Begriff der Richtigkeit zu klären durch Rekurs auf die Evidenz, sondern umgekehrt — soweit hier überhaupt eine Klärung möglich ist ohne Appell an die unmittelbare Erfahrung und Apperzeption — die Evidenz als ein sich Kundgeben der Richtigkeit.[2]) Daß diese ein Letztes ist, zeigt sich auch besonders deutlich auf dem Gebiete der Interessephänomene. Hier finden wir zwar den Charakter der Richtigkeit bei gewissen Akten im Unterschied von anderen, aber weder Evidenz noch ein Analogon davon.[3]) Nur in einem begleitenden Urteil, das den Charakter der Evidenz hat, kann sich jene Richtigkeit des Liebens und Hassens uns kund-

[1]) Auch wenn man sagen würde: Ein Urteil sei richtig, wenn es — so viel an ihm liegt — evident sein könnte, müßte dies durch „so viel an seinem Inhalte liegt" verdeutlicht werden, und wir wären wieder zu der Scheidung zwischen dem Inhalt und dem Charakter der Evidenz gedrängt. Denn wenn man auch zunächst bloß zugeben wollte, diese Scheidung betreffe nur den Charakter der Evidenz einerseits und andererseits die Materie und die Qualität des Urteils, so bliebe unerklärt, warum diese beiden Momente am urteilenden Verhalten eine besondere Stellung einnehmen, in a. W. warum sie und nur sie die objektive Seite des Urteils ausmachen, und welchen Sinn diese Objektivität hat. Die einzig mögliche Antwort scheint mir da, sie bestehe in der Übereinstimmung dieser Seite des urteilenden Verhaltens mit dem Sachverhalt oder dem „Inhalt" im Sinne von etwas objektiv Gegebenem.

[2]) Ich stimme mit Brentano vollkommen darin überein, daß die einzige Gewähr, die wir für die Richtigkeit eines Urteils haben, in der Evidenz liegt; daß aber für diese selbst nicht abermals nach einer Gewähr oder einem Kriterium gefragt werden kann und gefragt zu werden braucht. Sie ist für sich selbst Gewähr und, wer eine andere suchte, würde sich fruchtlos im Kreise drehen. Aber wenn auch nicht nach einem Kriterium, so doch nach dem Sinne der Evidenz oder Einsichtigkeit des Urteils läßt sich fragen, und man wird keine andere Deutung geben können als, das evidente Urteil unterscheide sich vom blinden dadurch, daß letzteres, auch wenn es richtig ist, sich uns nicht als solches kundgebe, während dies beim ersteren der Fall sei. Es ist nicht bloß immer richtig, sondern diese Richtigkeit wird von uns erfaßt, und dies ist eine letzte Differenz des Urteils.

[3]) Danach ist zu berichtigen, was ich im ersten Bande meiner „Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie" (S. 428 ff.) über diesen Punkt gesagt habe.

geben. Hier wird man nun nicht sagen wollen: Richtig sei ein Interessenehmen, wenn es mit einem andern übereinstimme, das von einem seine Richtigkeit erfassenden evidenten Urteile begleitet sein könne; denn diese Übereinstimmung würde nur besagen, daß eben auch jenes erste Urteil, so viel an ihm liegt, von einem solchen evidenten Urteil begleitet sein könnte. Kurz, hier scheint mir ganz offenkundig die Richtigkeit sich als das erste zu erweisen, dem u. U. die Evidenz als zweites folgt, nicht umgekehrt. Wie hier, so ist es auch beim Urteilen, nur mit dem Unterschied, daß da der eigentümliche Zug der Evidenz dem richtigen Urteil selbst, nicht einem zweiten, es begleitenden, innewohnen kann und unter besonderen Umständen (die aber nicht auch immer alle vorhanden sind, wenn die Richtigkeit da ist) tatsächlich innewohnt.

So zeigt sich, daß sich auch beim Urteil (und ebenso ist es beim Interesse) für die Richtigkeit oder Objektivität des Verhaltens keine andere haltbare Deutung geben läßt als die, daß im einen Falle eine Adäquation mit etwas objektiv Gegebenem sich vorfindet, die im andern Falle fehlt. Während aber beim Urteil und Interesse sich außer den Differenzen im Was (in der Essenz) des Beurteilten bzw. Geliebten oder Gehaßten angeben läßt, was dem Modus des Urteils, bzw. des Interesses, entsprechen kann sind wir — wie schon vorhin bemerkt — völlig außer Stande, etwas Analoges namhaft zu machen, was den „objektiven" Modis des Vorstellens entsprechen könnte. Man kann nicht d a s s e l b e bald richtig bald unrichtig vorstellen. Entspricht die eine Vorstellung nicht dem Vorzustellenden, dann hat man eben nicht d i e s e s, sondern statt dessen etwas anderes vorgestellt, d. h. es lag ein Unterschied im Vorstellungsgegenstand, eine materielle Differenz des Vorstellens vor. Auch die Objektivität der Relationen kann also nicht in einem objektiv verschiedenen Verhalten unseres Vorstellens zur Wirklichkeit bestehen, außer indem dem verschiedenen Verhalten eine Besonderheit des Vorstellungsgegenstandes, der M a t e r i e des Vorstellens, entspricht. Kurz, wenn die Relationen „objektiv" sind, so kann dies nur heißen, daß sie wahrhaft ein Seiendes sind und, wenn nichts Reales, so etwas Nichtreales. Indem wir so auch ein Nichtreales wahrhaft als Vorstellungsgegenstand gelten lassen, wird dadurch — wie schon bemerkt — die fundamentale Einheit der Klasse des Vorstellens nicht aufgehoben. Denn diese Einheit der Klasse wurzelt durchaus nicht in einer Gattungseinheit des Vorgestellten — Raum, Zeit, Farben, Töne, Vorstellen, Urteilen usw. können unmöglich unter einen Gattungsbegriff fallen und bloß gewisse Relationen oder relative Bestimmungen gemein haben — sondern

in der besonderen Weise des psychischen Verhaltens zu den Objekten, welche dieselbe sein kann bei totaler Gattungsverschiedenheit der letzteren. Mit Rücksicht auf jene Weise des Verhaltens, das sich auf alle beziehen kann, bilden wir den reflexen Begriff des Vorstellungsgegenstandes analog wie den des Urteilsinhaltes und den des Wertes. Wer also den Relationen kein Sein zugestehen will, für den bleibt nur die Möglichkeit, die Vorstellungen derselben als bloß subjektiv zu bezeichnen. So ist es auch geschehen, von manchen in Hinsicht auf alle Relationen, von anderen wenigstens in bezug auf einen Teil derselben, während sie die anderen für real erklärten.

§ 27. Die letztere Ansicht, welche — wenn ich ihn recht verstehe — Lotze eigentümlich ist, soll uns zuerst einen Augenblick beschäftigen. „Jede Beziehung — so lehrt er nämlich (Metaphysik, Leipzig 1879, S. 299) — existiert nur in dem Geiste des Beziehenden und für ihn; glauben wir sie in dem Sein selbst anzutreffen, so ist hier allemal mehr als bloße Beziehung; sie ist selbst ein Wirken, anstatt Wirkungen nur vorzubereiten." Oder Seite 298: „Sie (die Beziehungen) sind nur entweder als Vorstellungen in einem beziehenden Bewußtsein oder als innere Zustände in den realen Elementen, die, wie wir zu sagen pflegen, in ihnen stehen." [1])

Abgesehen von der Existenz „im Geiste", also dem bloß „subjektiven Bestehen" (das in Wahrheit keines ist) soll den Relationen danach nur Wirklichkeit zukommen, sofern sie innere Zustände von Dingen seien, und darunter scheint er reale Vorgänge zu verstehen, so daß also die Relationen, sofern sie wirklich sind, jedenfalls nicht Beispiele von Nichtrealem, sondern von Realem, soweit aber nicht Beispiele von Realem, auch nicht von wirklich oder objektiv (außerhalb des Geistes) Seiendem sind.

Allein ist Lotze hier wirklich im Rechte? Ich glaube nicht, und es will mir vielmehr scheinen, daß er Unvereinbares vereinigen will. Die Relationen sollen, soweit sie wirklich oder objektiv sind, innere Zustände der Dinge (darunter scheint er

[1]) Vgl. auch a. a. O. Seite 223: „Auf die lebendigen Wirksamkeiten ist überall zurückzugehen, und sie sind als die erzeugenden Gründe alles dessen anzusehen, was wir als äußere Relation zwischen ihnen ansehen und eigentlich nur sprachlich so bezeichnen, aber nicht im Ernst als für sich bestehende Wirklichkeit denken können".

etwas Reales zu verstehen) und zugleich ein „Wirken" sein. Das scheint mir unverträglich. Soweit etwas ein innerer Zustand ist, kann es gewiß etwas Reales sein. Aber sofern es real ist, kann es nicht ein Wirken und damit eine besondere Art von Relation sein. Wohl kann und wird sich das Wirken der Dinge an einen realen Vorgang in ihnen, einen „inneren Zustand" derselben, knüpfen. Aber das Wirken selbst ist nicht ein innerer Zustand, sondern — wie schon bemerkt — eine Relation zu etwas anderem und somit nicht etwas Reales. Nähmen wir letzteres an, so kämen wir sofort zu einer Vervielfältigung der Realitäten ins Unendliche. Denn wenn die Relation des Wirkens zwischen a und b selbst etwas Reales ist, bedarf sie ihrerseits zu ihrem Werden eines Wirkens und dieses wieder seinerseits in infin. Wir bedürften also, nur damit b durch a entstehe, eine Unendlichkeit von Realitäten. Aus dieser Aporie gibt es nur einen Ausweg, nämlich anzunehmen, daß die Relation des Wirkens selbst nur ein Mitwerden habe, welches an das Werden eines Wirkenden, also eines Realen, oder den Wegfall von Hindernissen für sein Wirken geknüpft, mithin so gut wie die Relation der Verschiedenheit, der Gleichheit usw. etwas Nichtreales sei.

Gäbe es also bloß die Alternative, daß die Relationen insgesamt nur entweder subjektiv oder ein Reales sein könnten, so müßten wir, da die letztere Annahme offenbar unmöglich ist, die erstere zur unsrigen machen. Dann würde sich, wie wir schon gesehen haben, die Konsequenz nicht vermeiden lassen, daß auch — was Lotze im Gegensatz zu den „äußeren" Relationen, die nicht sein sollen, bestehen lassen will — das Wirken oder die „lebendigen Wirksamkeiten der Dinge" nur subjektiv sind, da eben auch sie zwar an Reales geknüpft, aber nicht selbst etwas Reales sein können. Etwas den Dingen, zwischen welchen sie bestehen, „Äußeres" aber sind die Relationen natürlich niemals in dem Sinne, daß sie ohne jene bestehen könnten. Nach einer Stelle (S. 223) scheint es fast, als hätte Lotze diese verkehrte Anschauung im Auge gehabt. Daselbst kämpft er für die Ansicht, daß es sich überall um „innere Zustände" handle. Auch die sprachliche Bezeichnungsweise der Relationen, welche sie wie ein *μεταξὺ ὄν*, ein „zwischen" den Dingen Befindliches auffaßt und hinstellt, die gewiß nicht glücklich ist, die aber Lotze neben seiner Ansicht als einziges Glied einer Alternative anzusehen scheint, darf in Wahrheit nicht mit unserer Lehre

verwechselt werden, daß wir es bei den Relationen zwar nicht mit etwas Realem, aber doch mit einem objektiv Seienden zu tun haben. Der berechtigte Sinn jenes *μεταξύ* kann nur sein, daß, da zu jeder Relation wesentlich eine Mehrheit von Gliedern gehört, auch eine Mehrheit von Trägern für sie angenommen werden muß, und diese auch unter Umständen eine Mehrheit von Dingen sein kann. Kurz, während mehrere Dinge unmöglich ein reales Akzidens gemein haben können, so können sie doch gemeinsam Träger einer Relation sein. Aber eben dadurch wird nur wieder der nichtreale Charakter dieser letzteren bekundet, nicht ihr Sein zu einer Fiktion oder zu etwas bloß mental Existierendem gestempelt.

Doch wenden wir uns nun dieser Ansicht zu, nämlich daß wir es bei den Relationen, sei es bei allen, oder wenigstens bei einem Teile von ihnen, mit etwas bloß im Geiste des Beziehenden Existierendem zu tun hätten. In verschiedenen Formen und Ausdrucksweisen hört man die Behauptung, die Relationen oder Beziehungen seien etwas bloß Subjektives, etwas von uns, von unserem Vorstellen, oder überhaupt unserem Bewußtsein Gemachtes, oder Gestiftetes oder Produziertes, sie seien Weisen der „Formung" oder Verknüpfung oder Synthese[1]) oder Apperzeption des „objektiv" Gegebenen, Apperzeptionserlebnisse, „Einheitsfunktionen" usw.

[1]) Was diese letztere Wendung betrifft, so ist dabei der Ausdruck „Verknüpfung" oder „Synthese" offenbar in einem Sinne zu verstehen, der für alle Relationen gelten kann, da er von allen gelten soll. Er muß sich also darauf beziehen oder bezogen werden, daß bei jeder Relation eine Mehrheit von Gliedern gegeben ist, welche sich fordern, und diese allgemeine Eigentümlichkeit aller Relationen soll danach subjektiv sein und durch unser Zutun entstehen.

Daneben kann aber bekanntlich die Stellung der Glieder doch wieder eine verschiedene sein je nach der Klasse von Relationen, mit denen wir es zu tun haben, und gewisse Klassen im Unterschied von anderen werden speziell Relationen der Verknüpfung genannt, mit Bezug auf jene Besonderheit der Stellung ihrer Glieder. In diesem engeren Sinne besteht z. B. nicht Verknüpfung zwischen den Gliedern einer Relation der Gleichheit oder der Verschiedenheit (relation de comparaison, wie sie Leibniz genannt hat), wohl aber zwischen denen von Grund und Folge (Ursache und Wirkung), zwischen denen von Teil und Teil, bzw. Teil und Ganzem in den mannigfach verschiedenen eigentlicheren und uneigentlicheren) Bedeutungen, in welchen von Teilen und Teilverhältnissen gesprochen werden kann und wird. Dies erwähne ich, um von vornherein Mißverständnisse und Konfusion auszuschließen, die hier bei manchen Erörterungen in der bezüglichen philosophischen Literatur angetroffen werden und die Frage verwirren helfen.

Ich weiß nicht, ob diese Behauptungen überall, wo man sie hört, in ihrer vollen Strenge zu verstehen sind, und ob, wo sie strenge gemeint sind, auch alle ihre Vertreter sich völlig der Konsequenz bewußt sind, die unweigerlich in ihnen läge.

Was das Erste betrifft, so soll — auch wenn da z. B. gesagt wird: Beziehungen würden von uns gestiftet oder gemacht, durch unsere beziehende Tätigkeit erzeugt, sie seien „nicht Brücken zwischen dem Gegenständlichen, die von uns aufgefaßt zu werden brauchen", „keine Beziehung walte zwischen dem Aufeinanderbezogenen ohne mein Beziehen", „nichts sei aufeinander bezogen außer durch mich", die Relationen seien „Weisen, wie Gegenständliches in meiner Apperzeption oder durch dieselbe aufeinander bezogen erscheine", usw. usw. — so soll trotz des Anscheines, den es auf den ersten Blick hat, damit wohl nicht die Objektivität der Relationen geleugnet werden,[1]) sondern der Sinn der Rede ist vielleicht nur der, daß alle Relationsbegriffe in Wahrheit von der Art seien wie diejenigen, welche wir in einem speziellen Sinne Reflexionsbegriffe genannt haben, nämlich den Begriff des Seins oder Wahren, des Notwendigen und Unmöglichen, des Wertes und Übels, des Vorzüglichen usw.

So bin ich geneigt die Lehre von den Relationen bei Lipps trotz mancher subjektivistisch klingenden Äußerungen zu verstehen, da er — trotz-

[1]) Bei so offenkundig äquivoken Redensarten ist wohl nicht nötig zu verweilen, wie wenn z. B. gesagt wird, die Vorstellung der Relationen sei nichts in den Dingen, sondern nur etwas im Subjekte Gegebenes. Heißt „Vorstellung" hier soviel wie die vorstellende Tätigkeit, dann ist das Gesagte selbstverständlich, gilt aber natürlich auch beim Vorstellen von Absolutem. Subjektivistisch aber wird es, wenn damit das Vorgestellte gemeint ist. Wohl ist das Subjekt natürlich Bedingung für das Vorstellen der Relation, und man mag auch das Denken derselben, das in-Beziehung-Finden der Gegenstände in gewissem Sinne ein komplizierteres Auffassen derselben nennen als das Denken der absoluten Bestimmungen. Aber damit ist durchaus nicht gesagt, daß die Relation selbst „Produkt einer psychischen Tätigkeit sei und es andere als subjektive Relationen nicht geben könne".

Auch der Doppelsinn von „Beziehen", das nicht notwendig ein Machen der Beziehung, sondern auch ein Auffassen und Erkennen (bzw. zu erkennen Glauben oder auch zu erkennen Suchen) derselben bedeuten kann, darf nicht täuschen; und analog der Doppelsinn von „Bezogensein", das auch einfach ein Vorhandensein (ein Vorgefundenwerden-Können) einer Relation besagen kann und nicht notwendig ein durch uns Gemachtsein derselben. Das Passivum wie das Aktivum unserer Verba ist ja bekanntlich durchaus nicht immer Sache der Bedeutung, sondern oft nur ein Bild der inneren Sprachform.

Auch bei „Verknüpfung" und „Synthese" besteht ein Doppelsinn. Nicht immer bedeuten sie ein Stiften einer Zusammensetzung oder das Ergebnis eines solchen Tuns, oft auch etwas, woran Teile unterschieden werden können, die, ohne unser, ja ohne irgendein fremdes Zutun, in der Natur der Sache gegeben sind. Ehe wir sie zählten, war die Menge der Gestirne.

dem er erklärt, die Relationen seien Apperzeptionserlebnisse, sie seien nicht Inhalte, sondern Weisen, wie ich mich zu solchen verhalte, oder wie Gegenständliches in meiner Apperzeption oder durch dieselbe aufeinander bezogen erscheint — ausdrücklich betont, das Gesagte schließe ihre Objektivität nicht aus, sofern das Gegenständliche diese Auffassung möglich macht oder gar fordert.

Ich vermag beides nur zu vereinigen, indem ich dem, was auf den ersten Blick subjektivistisch scheint, den vorhin erwähnten Sinn gebe[1]. Dann aber, wenn in jenem Sinne die psychische Relation, das Bezogensein eines Inhalts auf ein Bewußtsein die „Grundrelation aller Relationen" ist, sind die Relationen auch nach Lipps Beispiele von etwas objektiv, d. h. wahrhaft (nicht bloß mental oder fiktiv) Seiendem. Sie sind es, wenn damit wirkliche Korrelationen gemeint sind wie: mit Recht Geglaubtes[2] oder Anerkanntes, mit Recht Ge-

---

[1]) Freilich wären da manche Ausdrücke der Klarheit halber besser anders zu wählen, nicht bloß die eben erwähnten, sondern auch solche wie: Das letzte und allgemeinste Fundament aller Relationen bleibe jederzeit das Ich (Richtiger: Das Ich ist jedesmal eines der Fundamente.) usw. Unter Voraussetzung, daß die Begriffe aller Relationen Reflexionsbegriffe sind, wären die Relationen zwar etwas, was mit den Weisen, wie ich mich zu Inhalten oder Gegenständen verhalte oder durch sie bestimmt finde, zu tun hat, aber nichtsdestoweniger auch selbst Gegenstände oder Inhalte.

Ebenso ist es mißverständlich, wenn ein anderer Forscher (Sigwart) dessen wahre Meinung letztlich doch auf etwas Ähnliches zielt, wie ich es bei Lipps zu erkennen glaube, sagt: „Die Relationsvorstellungen setzen einerseits die Vorstellung von Dingen immer schon voraus und haben andrerseits einen Gehalt, der immer erst durch eine beziehende Tätigkeit erzeugt ist." (Logik 1889 I Bd., S. 36.) „Die Vorstellung des Unterschieds ist nichts Gegebenes". „Die Vorstellung des Unterschiedes, der Gleichheit und der Verschiedenheit entwickelt sich erst, wenn das Unterscheiden mit Bewußtsein vollzogen und auf diese Tätigkeit reflektiert wird." (Ebda. S. 40) u. ä. m.

[2]) Ich sage „mit Recht Geglaubtes". Denn „Geglaubtes" schlechtweg kann auch etwas sein, was nicht ist. Dann existiert bloß das Glauben, also ein psychischer Zustand, der, soviel an ihm liegt, eine intentionale Korrelation ermöglichen würde. Das Geglaubte schlechtweg existiert nur, solange das Glauben existiert, d. h. fiktiv. Wären die Relationen „Prädikate" wie dieses, dann wären sie allerdings subjektiv und besser Pseudoprädikate als (wahrhafte) Prädikate zu nennen.

Dies ist auch gegen Wundt einzuwenden, wenn er behauptet: „Die Grundlagen (der) Beziehung sind überall in den einzelnen psychischen Gebilden und ihren Assoziationen gegeben; aber die Ausführung der Beziehung besteht in einer besonderen Apperzeptionstätigkeit, durch die erst die Beziehung selbst zu einem neben den aufeinander bezogenen Inhalten vorhandenen, wenn auch freilich fest mit ihnen verbundenen besonderen Bewußtseinsinhalt wird." (Grundriß der Psychologie. 8. Auflage 1907. S. 309.) Es ist eine offensichtlich unhaltbare Annahme, daß etwas nur so lange sei, als ein Verstand es unterscheidet.

liebtes. Denn das mit Recht Anerkannte z. B. kann nicht Korrelat eines richtigen Anerkennens sein ohne zu sein.

Aber nicht immer handelt es sich bei diesen reflexen Begriffen um Korrelationen, sondern viel öfter um relative Bestimmungen. Nur darauf kann es ja auch gehen, wenn von Lipps gesagt wird, daß das Gegenständliche die besondere Weise unseres psychischen Verhaltens möglich mache. Der Gegenstand (ein Vorstellbares, nicht immer tatsächlich Vorgestelltes) ist eine der Bedingungen, eines der Fundamente der Korrelation, und dies eben ist das Wesen der relativen Bestimmung und der Sinn von Reflexionsbegriffen wie: wahr, gut, angenehm, unangenehm. Wenn also z. B. auch „ähnlich" ein derartiges Prädikat ist, so besagt es so viel wie die Eigenheit von Gegenständen, mit Recht Inhalt einer gewissen psychischen Beziehung sein zu können, die wir — in Ermangelung eines andern Namens — Ähnlichkeitsapperzeption nennen wollen.[1])

Doch genug. Denn es ist, wie schon gesagt, klar, daß die Relationen, auch wenn sie insgesamt Reflexionsbegriffe der genannten Art wären, nichtsdestoweniger Beispiele von wahrhaft Seiendem bildeten, und nur darauf kommt es uns hier an. Wir brauchen hier also nicht zu untersuchen, ob es Lipps gelungen sei zu zeigen, daß sich auch Prädikate wie: ähnlich und verschieden, Teil und Ganzes, Ursache und Wirkung in dieser Weise und nur in dieser Weise erklären. Er versucht zwar den Nachweis, daß nur diese Deutung möglich sei; beispielsweise (in einer Polemik mit Ebbinghaus) bezüglich des Prädikats ähnlich. Doch scheint mir der Versuch keineswegs gelungen.[2])

---

[1]) Die Korrelation kann man in diesem Falle (wo es sich um Reflexionsbegriffe handelt) in gewissem Sinne als durch uns gestiftet bezeichnen, sofern wir selbst ein Glied derselben bilden und sie nur besteht, so lange auch dieses subjektische Glied da ist. Anders die zugehörige relative Bestimmung, die am Objekte auch fortbestehen kann, wenn das Subjektsglied fehlt. Aber auch die Korrelation wird eben dadurch, daß wir sie stiften, zu einem wahrhaft Seienden. Dasselbe gilt von so vielen Relationen, von welchen man noch in einem andern, eigentlicheren Sinne sagen kann, daß wir es seien, die sie stiften, welche nämlich dadurch zustande kommen, daß wir — sei es absichtlich, sei es unabsichtlich — etwas setzen, was Fundament oder Träger einer Relation ist, z. B. indem wir eine Bewegung oder sonstige Veränderung einleiten, etwas einem andern ähnlich oder ungleich machen, ein Aggregat bilden usw. usw.

[2]) Mehr darüber gelegentlich an anderem Orte. Lipps — nur so viel sei hier bemerkt — scheint dabei nicht im Klaren zu sein, daß, wenn die Relationen insgesamt (auch solche wie: ähnlich, verschieden, Teil, Ursache usw.) sich als Reflexionsprädikate erklären lassen sollten, sie in ganz anderem Sinne Apperzeptionserlebnisse wären als Farbe oder Ton. Während hier bloß der Inhalt des Bewußtseins und Apperzipierens ein verschiedener ist, müßten ja dort ganz andere Modi des Bewußtseins und des psychischen Verhaltens vorliegen, und es müßte so viele wesentlich verschiedene Modi geben, als es wesentlich verschiedene Klassen von Relationen gibt. Daß wir eine solche Mannigfaltigkeit von Modis psychischen Verhaltens besitzen und welche dies

So glaube ich denn, daß die Behauptungen, welche auf den ersten Blick wie eine Leugnung der Objektivität der Relationen verstanden werden könnten, kaum überall diesen strengen Sinn haben.

Aber auch das ist mir wahrscheinlich, daß gewiß nicht jeder, der die Subjektivität der Relationen ernstlich behaupten will oder wollte, sich auch der vollen Konsequenz, die darin liegt, bewußt ist oder war. Wäre diese doch in Wahrheit nichts Geringeres als die Leugnung aller wissenschaftlichen Erkenntnis, ja aller Erkenntnis überhaupt.

Wer sich umsieht im Gebiete dessen, was wir als das Wichtigste und Wertvollste im Bereiche der Wissenschaften betrachten, der findet: es ist ein Wissen um Beziehungen oder wenigstens notwendig mit einem solchen verbunden oder geradezu darauf gebaut und ohne dasselbe unmöglich. Dies gilt nicht bloß in Gebieten, wo uns die absoluten Bestimmungen in specie unbekannt und überhaupt unerkennbar sind, sondern auch da, wo dieser Mangel nicht besteht. Sind also die Beziehungen nichts Objektives und unabhängig von unserem Bewußtsein Seiendes, so ist uns der größte und wertvollste Teil unseres positiven Wissens oder des Wissens vom Seienden oder Wirklichen genommen; wozu noch kommt, daß auch die negativen Wahrheiten, wie die der reinen Mathematik und die sonstigen ihnen ähnlichen apriorischen Wahrheiten, von Beziehungen handeln. Ich zweifle, ob diejenigen, welche ernstlich die Subjektivität aller Relationen behaupten, sich diese Konsequenz völlig klar gemacht haben. Jedenfalls gibt es viele unter ihnen, denen sich das Gewicht derselben abschwächt infolge des Trostes, welchen sie sich einreden, daß dem Subjektiven oder bloß im Geiste Existierenden auch eine Art Wirklichkeit zukomme, etwas, was sie — vielleicht vermöge einer sehr bedauerlichen Verwirrung im Sprachgebrauch — sogar eine Art von „Realität" („empirische Realität" u. dgl.) nennen. Aber wie verbreitet auch diese Meinung sei und wie allgemein die Gemüter dafür heute (besonders durch Kant) präpariert sein mögen, dieser Trost ist — wie wir wissen — völlig

---

sind, hätte Lipps aufzuzeigen. Wir finden diesen Nachweis bei dem genannten Autor weder ausgeführt noch auch nur angedeutet. Ja — wie bemerkt — er scheint sich gar nicht klar darüber zu sein, daß es ihm obläge, ihn, als zur Aufrechterhaltung seiner These unerläßlich, zu führen.

illusorisch und beruht auf einer Fiktion. Das sog. mentale Sein ist in Wahrheit gar kein Sein. Auch bedenken jene, welche speziell die Beziehungen nur im Bewußtsein existieren lassen, gar nicht, daß ja das Bewußtsein selbst seinem Wesen nach eine Beziehung ist[1]) und daß man sich hier in einem Hysteron-Proteron oder aber in einem unmöglichen Regresse bewegt. Will man also nicht bei einem völligen Nihilismus und Illusionismus anlangen, so muß man wenigstens betreffs der Bewußtseinsbeziehung, die uns übrigens auch durch unmittelbare Evidenz als etwas Wirkliches garantiert ist, zugeben, daß sie etwas Objektives, d. h. wahrhaft oder an sich Seiendes sei. Wenn nun diese Annahme keine Unmöglichkeit ist, wie will man von vornherein behaupten, daß nicht auch andere Beziehungen existieren können und daß nicht, wo die Existenz einer Beziehung auch sonst behauptet wird, jedesmal nach den Regeln der Logik zu untersuchen ist, ob die Annahme gerechtfertigt sei oder auf Täuschung beruhe. Diese Prüfung darf also nicht a limine abgewiesen werden; um so weniger, als dieselbe unmittelbare Evidenz, welche uns Bewußtseins beziehungen als gegeben aufweist, auch andere Beziehungen, wie z. B. Gleichheit und Verschiedenheit zwischen diesen psychischen Erlebnissen, als Tatsache bezeugt.

So bleibe ich dabei, daß wir an den Relationen, obwohl sie nicht real sind, Beispiele von Seiendem haben, und so ist damit auch dargetan, daß es sich bei unserer Unterscheidung von Realem und Nichtrealem keineswegs um eine Fiktion handelt. Die Definition des einen und andern ist in diesem Sinne nicht eine bloß nominale, sondern eine reale, und wir erfüllen bei dieser Klassifikation jedenfalls eine der Hauptforderungen, auf die man in solchem Falle zu sehen hat, nämlich daß die Scheidung der Begriffe einem wichtigen Unterschied in der Natur der Sachen entspreche.

Wenn sie nicht völlig mit einem allgemeinen Gebrauch übereinstimmt, was einer als zweite Anforderung hinstellen könnte, so ist dagegen zu bemerken, daß ein solcher Gebrauch — wie schon angedeutet wurde — in Wahrheit nicht besteht. Aber so viel kann man wohl sagen, daß die bedeutendsten Forscher, welche zwischen Seiendem und Realem unterschieden und nicht

[1]) Eine wirkliche oder mögliche ideelle Adäquation zu etwas, was wir das Objekt oder den Inhalt des Bewußtseins nennen.

entweder prinzipiell oder aber bloß infolge von Verwechslungen diese Scheidung ablehnten, offenbar beim Begriff des Realen auf den des Wirkungsfähigen im Gegensatz zum Anergetischen hinzielten.

§ 28. Doch bevor wir den Gegenstand verlassen, sei noch auf einiges hingewiesen, was m. Er. die Aufstellung eines Seienden, das nicht real ist, zu diskreditieren geeignet ist und tatsächlich diskreditiert hat. Das ist vor allem der Umstand, daß man den Begriff des Nichtrealen vielfach entweder seinem Inhalte nach falsch bestimmt oder solches als Beispiel aufgezählt hat, was in Wahrheit nichts Seiendes, weder etwas Reales noch etwas Nichtreales, sondern eine Fiktion ist.

Vor allem war irreführend die Bestimmung des Nichtrealen als eines „Idealen" oder als eines „Gedankendings".[1] Denn mag man darunter das sog. Immanent-Existierende verstehen oder Bolzanos „Vorstellungen an sich", in beiden Fällen hat man nichts Seiendes, sondern etwas Fiktives vor sich.

Daß dies und nichts anderes von den sog. immanenten Objekten gilt, wurde schon früher dargetan. Auch betonte ich schon im I. Bande meiner „Untersuchungen", daß es darum verkehrt ist, von dem bloß Vorgestellten, z. B. den Farben, den Tönen usw. zu sagen, es würde erlebt, oder es stehe in Verhältnissen unter sich, in „Idealrelationen". Was nicht ist, kann auch nicht erlebt werden und weder unter sich noch mit anderem in Relation stehen. „Idealrelationen" selbst, wenn damit bloß vorgestellte Relationen gemeint sind, sind abermals eine Fiktion und so wenig Relationen, als eine geträumte Reise eine Reise ist.[2])

[1]) Von dem völlig äquivoken Gebrauch des Terminus „Gedankending", der z. B. die Atome und überhaupt alles Transzendente und bloß aus der Erfahrung Erschlossene als Gedankending bezeichnet, sehe ich ab. Etwas, wovon wir keine Anschauung haben, sondern wovon wir uns nur im abstrakten Denken eine Vorstellung machen können, kann natürlich doch etwas Reales und die betreffende Vorstellung eine Vorstellung von Realem sein. Diese Äquivokation sollte niemanden täuschen.

[2]) Man hört auch: Das Immanente sei Gegenstand der Psychologie, das Nichtimmanente Gegenstand der Naturwissenschaft. Wenn unter dem Immanenten das bloß Immanente gemeint wäre, so wäre natürlich auch diese Bestimmung gänzlich verkehrt. Ist aber unter dem Immanenten das gemeint, was seinem Wesen nach Gegenstand des sekundären Bewußtseins ist, so ist die Bestimmung zu enge. Denn die Psychologie, selbst die deskriptive, geschweige denn die genetische, kann sich nicht auf diese Gegenstände beschränken. Doch dies gehört nicht weiter hierher.

Aber auch die sog. „Vorstellungen an sich“ (Bolzano) oder die „idealen Gegenstände“ (Husserl), die — wenn ich nicht alles mißverstehe — aus jenen geworden sind, sind in Wahrheit Fiktionen. Bolzano meinte, den „Sätzen an sich“, d. h. den Inhalten wahrer Urteile, könnte nicht Sein oder — wie er es nennt — Bestand zukommen, wenn nicht auch den zugehörigen Vorstellungen an sich Sein zukäme. Daran ist natürlich richtig, daß ein affirmativer Satz wie „A ist“ nicht wahr sein kann, wenn nicht A Sein hat. Aber es ist ganz verkehrt, dies auf Sätze zu übertragen wie „Alle Dreiecke haben zur Winkelsumme zwei Rechte“ und anzunehmen, die Wahrheit dieses Satzes (und ähnlicher) besage die Existenz eines „idealen“ Dreieckes mit der bezeichneten Winkelsumme. Daß Bolzano sich dazu verleiten ließ, erklärt sich daraus, daß er — wie so viele andere — die wahre Natur solcher Urteile, nämlich ihren hypothetischen oder negativen und durchaus nicht affirmativen Charakter (wie ihn die äußere und innere Sprachform uns vortäuschen will), verkannt hat. Verwunderlicher ist es, daß auch Husserl u. a., die diese richtige Deutung jener Sätze aus Brentanos Ausführungen über die Psychologie des Urteils wohl kannten, deren Richtigkeit nicht eingesehen oder die Überzeugung davon nicht festgehalten haben und in die beliebte Täuschung durch die Sprachform zurückgefallen sind. Auch die ideale Existenz von Genera und Spezies Husserls rechne ich zu den Fällen einer mißverstandenen Deutung der Wahrheit negativer Sätze. Es handelt sich um die Möglichkeit gewisser Gegenstände — sei sie nun analytisch oder nur empirisch erkannt — und um die Notwendigkeit gewisser Zusammenhänge von Merkmalen zur Konstituierung eines Wesens.[1])

---

[1]) Z. B. ein Sauerstoffatom kann nicht sein, ohne gewisse Merkmale zu besitzen. Behauptet man in der Rede „Es gibt eine Klasse etc.“ zugleich mit Recht, daß Gegenstände, die dem Begriffe entsprechen, tatsächlich existieren, nicht bloß daß sie möglich sind, so kommt zu der negativen und allgemeinen eine affirmative, aber dann partikuläre Wahrheit hinzu. — Auch wenn man den exakten Kreis ein ideal existierendes Gebilde nennt, dem die wirklichen Kreise sich bloß annähern, so ist damit eine Verbindung einer negativen und einer affirmativen Behauptung gegeben. Die Wahrheit dieser Behauptungen kann zugestanden werden, aber es ist damit nicht die Existenz eines idealen Kreises zugegeben.

Daß gegen den Bestand der idealen Gegenstände, der Spezies und Genera usw., alle Argumente gelten, die schon Aristoteles gegen die Hypostasierung der Universalien in den platonischen Ideen vorgebracht hat,

Weiter ist es ein in dieselbe Richtung fallender Irrtum, wenn man dem „Idealen“ im Sinne des Seinsollenden (des Richtigen oder speziell des richtig Liebbaren, d. h. Wertvollen) eine ideale Existenz zuschreibt. Was wirklich gegeben ist, ist die Wahrheit, daß ein X oder Y nicht sein kann, ohne zu verdienen anerkannt bzw. geliebt zu werden.

Man hat, im Gefühle, daß, wenn das einzelne Sauerstoffatom, die einzelne Rotempfindung usw. ein Existierendes ist, die entsprechenden Gattungen doch nicht ebenso genannt werden können, und daß dies auch vom bloß mental seienden Taler doch nicht ebenso gilt wie vom wirklichen, verschiedene Weisen des Seins angenommen.[1]) Schon Bolzano ließ seine „Vorstellungen an sich“ zwar sein im Sinne des „Bestehens“, aber er sprach ihnen das Sein der Existenz oder der Wirklichkeit, des wirklichen Daseins ab. Ähnlich haben auch Spätere dem „Idealen“, das sie mit dem Nichtrealen identifizierten, zugeschrieben, daß man von ihm zwar sagen könne, es bestehe, es gebe solches, aber nicht, es existiere. Lotze spricht in diesem Sinne von verschiedenen „Arten der Wirklichkeit“. Er meint (Mikrokosmos III, S. 492): „Die Wirklichkeit umfaßt nicht nur das Sein des Seienden, sondern auch das Werden des Geschehenden, das Gelten der Beziehungen, das Scheinen des Erscheinenden; verkehrt ist es nur, dem einen von diesen durchaus diejenige Art der Wirklichkeit geben zu wollen, die nur einem andern zukommen kann, und zu klagen, wenn jedem von ihnen der Ort und die besondere Art seiner möglichen Existenz angewiesen wird.“

Manche haben speziell dem mental Seienden statt Existenz Pseudoexistenz zugeschrieben, was aber — wie es scheint — doch nicht (etwa nach Analogie zu Pseudophilosoph) soviel wie Nichtexistenz besagen soll, da dieselben Autoren von diesem angeblich Pseudoexistierenden sagen, es liege der Wahrnehmung näher als das Existierende. Wie könnte denn das Nichtexistierende irgendwie Gegenstand der Wahrnehmung sein oder ihr naheliegen? Den idealen Gegenständen, wie es die Gattungen und Arten im Gegensatz zu den Individuen sein sollen, hat man zeit-

habe ich schon im I. Bande meiner „Untersuchungen“ S. 337 f.) betont. Vgl. auch: Brentano, Aristoteles und seine Weltanschauung. Leipzig 1911. S. 36.

[1]) Von solchen, die dabei Sein mit Realität konfundieren, hört man dann die Behauptung, es gebe verschiedene „Realitätsstufen“.

lose Existenz zugeschrieben, während es dem Realen eigentümlich sein soll, zeitlich da zu sein.

Dem allen gegenüber muß ich leider bemerken, daß dies, statt die Lehre vom Sein eines „Idealen“ zu retten, nur geeignet ist, sie noch mehr zu diskreditieren. Wenn es schon absurd ist anzunehmen, daß ein Universale (wie der Inhalt eines Gattungsbegriffs oder der eines Speziesbegriffs, da wo die Spezies überhaupt in Individuen, also als logischer Teil von solchen auftritt[1]) für sich existiere, so wird die Unmöglichkeit, welche darin liegt, daß etwas, was einer näheren Bestimmung innerlich fähig ist, auch ohne diese (also als Unbestimmtes und als ein solches, das vielem Wirklichen gemeinsam sein kann) für sich da sei, sicher nicht dadurch behoben, daß dieses Unding für zeitlos im Sinne von „zu keiner Zeit seiend“ erklärt wird; sie wird vielmehr nur mit einer neuen Absurdität belastet. Denn es ist, wie wir später sehen werden, schlechthin unmöglich, daß etwas sei, ohne daß es zeitlich bestimmt ist. „Zeitlos“ kann es nur sein im Sinne von „nicht zeitlich beschränkt“ sondern „zu jeder Zeit seiend“.[2])

Überhaupt hätte, wer uns die Begriffe verschiedener Seinsweisen zuschreibt, vor allem den Ursprung dieser verschiedenen Begriffe darzutun, und dafür gäbe es keinen Weg als den Erweis der Lehre von verschiedenen Modis der Urteilsqualität, in Reflexion auf welche jene unterschiedlichen Seinsbegriffe gebildet sein könnten. Wer als solche nur die Modi des Bejahens und

---

[1]) Anders, wenn es sich um Spezies handelt, die innerlich keiner näheren Bestimmung fähig und bedürftig sind, m. a. W. niemals als logischer Teil von Individuen auftreten, wie dies von den Orts- und Zeitspezies gilt. Denn daß diese nicht für sich, sondern nur im Zusammenhang mit einem Kontinuum auftreten können, liegt nicht in ihrer Natur als Spezies, die einer Individualisierung bedürften, sondern in ihrer Natur als teleoide Elemente eines kontinuierlichen Ganzen.

[2]) Natürlich ist auch damit nichts gewonnen, daß man die idealen Gegenstände, statt in einem individuellen (in unserem oder einem als individuell gedachten göttlichen) Geiste oder Bewußtsein, vielmehr bloß in einem „Bewußtsein überhaupt“ oder einem abstrakten „Ich“ existieren läßt. Denn eine solche Ichheit oder ein Bewußtsein, das kein bestimmtes oder individuelles ist, fügt zu den Absurditäten, die in der Annahme jener idealen Gegenstände bereits liegen, nur abermals eine neue hinzu. So kann ich an dem Übergang von dem „Idealen“ im Sinne des in einem individuellen Geiste Existierenden zu einem „Idealen“, das nicht in einem solchen Geiste, sondern unabhängig davon existieren soll, nicht den geringsten Fortschritt in der Richtung auf die Wahrheit erblicken. Wir kommen nur vom Regen in die Traufe.

Verneinens kennt, (und dies gilt von Bolzano wie von Lotze und allen Neueren, welche verschiedene „Arten des Seins oder der Wirklichkeit" gelehrt haben), für den gibt es weder Weg noch Steg, der ihn zur Begründung einer solchen Annahme führen könnte. Gibt es als Modi von Urteilsqualität nur die Differenzen von Anerkennen (Bejahen) und Verwerfen (Verneinen), so steht auch dem Sein nur ein Nichtsein gegenüber. Das Erste besagt: mit-Recht-Anerkanntwerden-Können bzw. -Müssen, das Zweite: mit-Recht-Verworfenwerden-Können bzw. -Müssen und das Anerkanntwerdenkönnen kommt Realem wie Nichtrealem im selben Sinne zu. Nicht es oder das Sein ist ein verschiedenes, sondern das Anerkannte. Lotze sagt gelegentlich (Mikrokosmos III. S. 492), die Wirklichkeit sei wie eine Sonne, die über Gerechten und Ungerechten aufgeht, und, konsequenter als er selber (der im selben Zusammenhang in Wahrheit von verschiedenen Weisen oder Arten der Existenz oder Wirklichkeit spricht, wovon die eine dem einen, die andere einem andern zukäme), möchten wir dies vom Realen und Nichtrealen sagen. Beiden kommt das Schicksal des Seins zu und beiden im selben Sinne, wie dieselbe Sonne Gerechte und Ungerechte bescheint. Nur ist dieses Sein eben im einen und andern Falle das Sein von etwas wesentlich anderem, und darin, in der anerkannten Materie, liegt der (allerdings bedeutsame) Unterschied, nicht in der Weise oder Form des Anerkennens.

Wie schon angedeutet, bleibt Lotze dem Gedanken, der in dem glücklichen Bilde, welches er hier gebraucht, ausgedrückt liegt, selbst nicht treu, indem er an der oben angeführten Stelle dem Geschehenden eine andere Art von „Wirklichkeit" zuschreibt als dem Seienden und diesem eine andere als den Beziehungen (welche „gelten") und wieder eine andere dem Erscheinenden (dessen Wirklichkeit eben das „Erscheinen" sein soll). Auf demselben Irrweg und in derselben Inkonsequenz finden wir ihn befangen, wenn er an einer der zitierten vorausgehenden Stelle in bezug auf die besondere Art der Wirklichkeit, die dem Raume zugestanden werden könne, sagt: „Diese bestand eben darin, daß er als Anschauung in den vorstellenden Wesen, nicht aber außer ihnen als daseiendes Leeres vorhanden ist. Nicht seine Wirklichkeit wird hierdurch geschmälert, sondern die Art derselben bestimmt; so wie Ereignisse wirklich geschehen, obgleich sie nie sind, so wie das Licht wirklich glänzt, obgleich nie

außer dem Sinne, der es empfindet, so wie die Macht des Geldes und die Wahrheit der mathematischen Gesetze wirklich gelten, obgleich jene außer der Schätzung der Menschen, diese außer dem benannten Realen, auf das sie sich beziehen, nirgends sind; ganz ebenso hat der Raum Wirklichkeit, obgleich er nicht ist, sondern stets erscheint."

Ich sage, Lotze bleibe dem treffenden Gedanken, der in dem von ihm gebrauchten Bilde ausgesprochen ist, hier überall nicht treu. Denn nach alledem würden ja über Verschiedenem (wie z. B. dem Seienden und dem Geschehenden und den Beziehungen und dem Scheinenden) verschiedene Lichtquellen leuchten, die nur vermöge einer Äquivokation „Sonne" genannt würden, in Wahrheit aber nicht dieselbe Sonne wären. Tatsächlich aber ist es dieselbe Sonne, dieselbe Art und Weise der „Wirklichkeit", die dem Absoluten und den Beziehungen und den mathematischen Wahrheiten und der Macht des Geldes zukommt. Nur gelten jene Wahrheiten bloß in negativem Sinne, indem damit gesagt ist, daß ein Sachverhalt besteht, dem die apodiktische Leugnung von etwas jenen Gesetzen Widerstreitendem (nicht die positive Anerkennung von etwas ihnen Entsprechendem) adäquat ist. Die Beziehungen sind zwar im selben Sinne wie das Absolute, aber sie sind nichts Reales, und zu diesen Beziehungen gehört eben u. a. auch die „Macht des Geldes", dem Lotze auch die angeblich besondere Wirklichkeit des „Geltens" zuschreibt[1]). Dem Erscheinenden als solchem aber kommt gar keine Wirklichkeit zu außer uneigentlich, indem das Vorstellende, und dieses im allein eigentlichen Sinne, wirklich ist.

---

[1]) Andere haben den „Begriffen" das „Gelten" als besondere Seinsweise zugeschrieben und dieses näherhin als ein „Bedeuten" bezeichnet. Wir fragen: Was ist damit gemeint?

Von Bedeuten im eigentlichen Sinne spricht man sonst nicht bei Begriffen, sondern bei Namen (und überhaupt bei Ausdrucksmitteln). Dies wäre offenbar kein Analogon zum Sein der Dinge, des Geschehens u. s. w. Soll etwas derart bestehen und das betreffende Prädikat den Begriffen selbst, nicht den sie bezeichnenden Worten zukommen, so muß unter dem „Bedeuten" die Brauchbarkeit des Begriffes verstanden werden, d. h. seine Wahrheit, entweder im strengsten Sinne des Wortes, nämlich so daß ihm tatsächlich etwas in Wirklichkeit entspricht, oder in weniger strengem Sinne, so daß ihm etwas entsprechen kann; m. a. W. so daß entweder das Urteil, ein ihm entsprechender Gegenstand sei, oder das Urteil, er sei nicht unmöglich, wahr ist.

Einen Kern von Berechtigung enthält in Wahrheit nur das Eine, wenn man dem Geschehenden (wenn damit das sich Ändernde, Wechselnde gemeint ist) im Unterschied vom Seienden im Sinne des gleichförmig Beharrenden eine andere Weise der Tatsächlichkeit oder Wirklichkeit zuschreibt. Dieser Punkt soll später, bei der Untersuchung des Zeitproblems und der damit zusammenhangenden Lehre von der Natur der modifizierten Tatsächlichkeit und „unvollendeten Wirklichkeit" seine volle Würdigung finden. Aber in bezug auf alles andere gilt das strenge: aut est aut non est. Die Rede von einer verschiedenen Seinsweise stellt sich unweigerlich als eine Fiktion heraus, und wie — um bei Lotzes Bild zu bleiben — dieselbe Sonne bald ein in Schönheit strahlendes menschliches Antlitz oder eine blühende Rose, bald ein Stück Schlamm oder ein häßliches Geschwür beleuchtet und nur das Beleuchtete ein anderes ist, so kommt Wirklichkeit im selben Sinne[1]) bald einem Geistigen bald einem Körperlichen, bald einem Subsistierenden bald einem Inhärierenden und bald einem Absoluten bald einem Relativen zu, und nur das, dem Wirklichkeit, d. h. das mit-Recht-Anerkanntwerden-

[1]) Solche, welche Wirklichkeit im Sinne von Existenz oder Sein und im Sinne von Realität konfundieren, hört man gelegentlich von Abschwächung der Realität oder des Realitätscharakters sprechen. Es ist aber nunmehr klar, daß dies weder einen berechtigten Sinn hat, wenn man den Namen im einen, noch wenn man ihn im andern Sinne versteht. Daß es keine Grade im Realitätscharakter — dieses Wort in dem von uns früher erläuterten Sinne verstanden — gebe, ging schon aus eben jener Erläuterung als selbstverständlich hervor. Aber auch wenn man darunter mißbräuchlich so viel wie Sein oder Objektivität versteht, wissen wir jetzt, daß es da keine Grade und keine Stärkung oder Abschwächung geben kann. Sieht man näher zu, so scheint sich das, was gemeiniglich bei der Rede von einer Abschwächung des Realitätscharakters vorschwebt, darauf zu beziehen, daß der blinde instinktive Glaube an gewisse vorgestellte Inhalte u. U. eine Stärkung bzw. Abschwächung erfährt. Wenn ein Autor das Fürwirklichhalten oder die Position von etwas (gleichviel ob sie berechtigt oder unberechtigt, evident oder blind sei), „Realisierung" nennt, also z. B. den Glauben des Träumenden und des Wahnsinnigen an den Inhalt ihrer Traum- bzw. Wahnvorstellungen oder den Glauben an die Existenz der Außenwelt (wie er uns allen angeboren und darum schon beim Kinde lebendig ist und beim wissenschaftlich Ungebildeten sein Leben lang ungestört fortdauert), und wenn er dann beobachtet, daß ein solcher Glaube u. U. wieder zerstört wird oder wenigstens ins Schwanken gerät, so mag er dazu kommen, dies eine Abschwächung oder Zerstörung des „Realitätscharakters" des Geglaubten zu heißen. Andere Ausdrucksweisen wären da freilich als weniger mißverständlich und auf einwandfreieren Voraussetzungen ruhend vorzuziehen.

Können zukommt, ist in den verschiedenen Fällen ein wesentlich Verschiedenes.

§ 29. Doch noch einen letzten Einwand gegen unsere Aufstellung wollen wir nicht anzuhören versäumen. Eben unserer Begriffsbestimmung des Seienden oder Wirklichen als dessen, was mit Recht anerkannt werden kann oder anerkannt zu werden verdient, hält man entgegen, dieser Begriffsinhalt setze eine viel zu hohe Stufe der Reflexion und des Denkens voraus, um als identisch gelten zu können mit dem Begriff des Seins, den auch der gemeine Mann und das Kind schon habe.

Ich antworte, daß auch m. Er. allerdings nicht immer, wo von „seiend" die Rede ist, die von uns angegebene Bedeutung, sondern etwas anderes gedacht wird, was ich nur als ein unechtes Surrogat des wahren Seins bezeichnen möchte.[1]) Man

[1]) Ich nenne es ein unechtes Surrogat und möchte diesen Sinn eines Begriffssurrogates geschieden wissen von dem, in welchem die sog. uneigentlichen Begriffe so genannt werden können, wie er z. B. gegeben ist, wenn ich statt des Begriffes $1+1+1+1+1+1+1$ einen andern denke, der, obwohl dem Inhalte nach von ihm verschieden, doch mit ihm denselben Umfang gemein hat wie: eine Zahl, die im Dezimalsystem den Namen Sieben und das Zeichen 7 oder VII hat. Solche Surrogate können in weitem Umfange den Gebrauch der entsprechenden eigentlichen Begriffe ersetzen (indem dieselben Assoziationen sich an sie knüpfen usw.) und es wird zu ihnen gegriffen, entweder weil der eigentliche Begriff uns ganz unzugänglich ist (wie z. B. der des Unendlichen, der großer Zahlen wie etwa 1000), oder weil er zwar nicht unausdenkbar kompliziert und auch nicht vermöge des Mangels entsprechender Anschauungen uns in sich selbst und in seinen Elementen unzugänglich ist, aber doch — sei es wegen großer Komplikation oder aus anderen Gründen — mehr Zeit und Geistesanstrengung fordert, als man gerade aufwenden will und kann, weil also das Surrogat einen in gewisser Richtung unschädlichen und in anderer Beziehung nützlichen und bequemen Ersatz bietet. Surrogate in diesem Sinne sind ein von der Logik nicht bloß geduldetes, sondern als nützlich gebilligtes und empfohlenes, ja selbst technisch ausgebildetes Denkmittel. So macht ja die Rechnung mit dem System der Zahlzeichen statt des beschwerlichen, ja vielfach unausführbaren Denkens der eigentlichen Zahlbegriffe ein Stück logischer Technik aus.

Anders die unechten Surrogate, von denen ich oben sprechen will. Die betreffenden Begriffsinhalte differieren von den echten nicht bloß im Inhalt, sondern auch vielfach in bezug auf den Umfang. Wie sie auf Konfusion beruhen, so verschulden sie solche auch oft in nicht unbedenklichem Maße. Die Logik muß trachten sie zu verdrängen und, wenn sie sie duldet, so geschieht dies nur in ähnlicher Weise, wie sie auch z. B. den instinktiven Glauben an die Außenwelt sich gefallen läßt, als Vorstufe für das kritische Verhalten.

kann mit Bezug darauf wohl geradezu von einem kritischen und einem vorkritischen Begriff des Seienden reden. Einen vorkritischen Begriff des Seienden nenne ich es, wenn jemand „seiend" alles nennt, was man tatsächlich für wirklich hält, und wovon man blind erwartet, daß auch andere es annehmen. Dies ist ein Begriff, der häufig statt des echten fungiert, und ich nenne ihn vorkritisch, da die Berechtigung für jenes Fürwahrhalten und für die Erwartung, daß auch andere so tun und tun müßten, mangelt. Die Prüfung dieser Berechtigung oder die „Urteilskritik"[1]) vollzieht sich im Erfassen der Evidenz des affirmativen Urteils (in welcher ja eben die Richtigkeit des betreffenden urteilenden Verhaltens sich kundgibt), und darum kann ein Begriff des Seins, der ohne Reflexion auf dieses Sich-

---

[1]) Ich sage nicht, wie vielfach beliebt ist, „Erkenntniskritik". Denn davon kann ohne Mißbrauch oder geradezu ohne Absurdität nur in einem ganz besonderen Sinne gesprochen werden. Mißbräuchlich geschieht es, indem man unter Erkenntnis jedes Urteil (auch das blinde, ja irrige) versteht. Absurd aber wäre es zu meinen, die Erkenntnis im eigentlichen Sinne, d. h. das einsichtige Urteil, könnte oder müßte noch auf seine Richtigkeit oder Wahrheit geprüft werden, während sie doch die Garantie der Richtigkeit in sich selbst trägt. Die Evidenz ist nicht Gegenstand, sondern das Mittel der Kritik oder — noch besser gesagt — sie ist selbst die Kritik.

Von einer kritischen Betrachtung evidenter Urteile kann nur die Rede sein, indem man die auf eine richtige Beschreibung und Klassifikation derselben gerichtete psychologische Reflexion so nennt. Nicht auf seine Wahrheit oder Gültigkeit soll dabei das evidente Urteil geprüft werden — das hieße den letzten Maßstab alles Messens auf diesem Gebiete selbst messen wollen — sondern auf seine psychologische Beschaffenheit, seine Qualität, seine Materie u. s. w. Eine solche Prüfung der Evidenzen, die uns zu Gebote stehen, kann freilich wichtig sein auch für die Zwecke des Logikers, der anleiten will, die Urteile auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen. Sie werden als wahr erfaßt, wenn sie evident sind; oft aber geschieht es, daß sie für evident gehalten werden ohne es zu sein. In dieser Amphibolie kann es für den Kritiker oder Logiker wichtig sein, gewisse psychologische Kriterien oder Zeichen dafür zu besitzen, wie ein Urteil beschaffen sein muß, um überhaupt Anspruch auf die Einreihung unter diejenigen, welche uns u. U. evident sind, zu haben. So kann er manchmal wenigstens negativ die Entscheidung treffen, ein gewisses Urteil, das für evident ausgegeben wird, könne dies in Wahrheit nicht sein, da es nicht den Typus aufweist, welchen alle Urteile zeigen oder zeigen müssen, die uns überhaupt evident sein können. So kann diese Kritik höherer Ordnung zu jener andern niederer Ordnung, nämlich der Prüfung eines Urteils auf seine Richtigkeit, hinführen, indem die kritische Betrachtung der Evidenzen die Handhabe für die eigentliche Urteilskritik liefert.

kundgeben der Richtigkeit des anerkennenden Urteils gebildet ist, nur unkritisch oder vorkritisch genannt werden.[1])

§ 30. Wenn man so nach dem Vorausgehenden die Unterscheidung der Begriffe „seiend“ und „real“ und die Klassifikation des Seienden in Reales und Nichtreales als gesichert und als ein zu den Fundamenten der Metaphysik zu rechnendes Resultat ansehen kann, so ist offenbar an die Stelle des Schemas, welches Kant vorschwebte bei der Frage, ob der Raum etwas Objektives sein könne oder als etwas Subjektives angesehen werden müsse, ein anderes, oder vielmehr mehrere andere, sich teilweise kreuzende zu setzen.

Der Begriff des Realen ist — ebenso wie der des Wirkens, den er zur Voraussetzung hat, ja noch mehr als dieser — zusammengesetzt, d. h. durch prädikative Synthese einer Mehrheit von elementaren Merkmalen gebildet; und der des Nichtrealen ist gewonnen durch Negation des ersteren. Allein das Seiende fällt doch auch unter Begriffe, die durch einfache Imperzeption oder Komperzeption (bzw. Reflexion) aus Anschauungen gewonnen

---

[1]) Ein genaues Analogon dieses unechten Seinsbegriffes ist der unechte Begriff des Guten oder Wertvollen, der auf ethischem und praktischem Gebiete eine ebenso ausgedehnte Rolle als Surrogat spielt, wie jener auf theoretischem und logischem. Dieser unechte Begriff des Guten liegt vor, wenn man — wie es ja sehr häufig geschieht — „gut“ alles nennt, was man liebt, und wovon man blind erwartet, daß auch andere es lieben.

Ein anderes Beispiel von ähnlicher Begriffsfälschung, die auf Konfusion und Mangel an Kritik beruht, ist die Ersetzung des echten Begriffes der Substanz (Subsistenz und Inhärenz) durch den eines prinzipalen physischen Teils gegenüber nebensächlichen Teilen, die ganz oder großenteils entfallen können, ohne daß man jenem prinzipalen den Namen des Ganzen zu entziehen pflegt (der Baum und seine Äste und Zweige).

Fernere Beispiele sind: die Verwechslung von „real“ in unserem Sinne mit „materiell“, die von logischer Notwendigkeit mit psychologischer Nötigung, weiter von Ursache mit regelmäßigem Antezedens (Hume), von Evidenz mit fester, aber blinder Überzeugung usw. usw.

Diese Fälschungen und Konfusionen hat die Logik zu bekämpfen und sie selbst da nicht aus dem Auge zu lassen, wo sie bloß noch als figürliche innere Sprachformen bei den Namen der entsprechenden echten Begriffe fungieren. So ist es ja bei allen den angeführten Beispielen und noch in vielen anderen Fällen und gehört da als allgemeiner Zug der Etymologie der verschiedensten Sprachen und Sprachfamilien an. Die Logik aber hat auch da noch ihr Augenmerk auf sie zu richten, weil sie auch so noch Quelle der Verwechslung, irriger Urteile und von Fehlschlüssen werden können.

sind. Von der Art ist m. Er. die Klasse des Subsistierenden und die des Inhärierenden, d. h. dessen, was jenem zufällig und in diesem Sinne akzidentiell zukommt, so daß es ohne Ersatz aus der Gattung entfallen kann. Wieder eine andere Klassifikation derart ist die des Relativen und des Absoluten; und diese beiden Klassifikationen kreuzen sich zum Teil untereinander und mit der vorgenannten des Realen und des Nichtrealen.

Sowohl das Inhärierende als das Subsistierende zeigt seinerseits essentielle Merkmale oder Differenzen (d. h. Prädikate, die nicht entfallen können ohne einen Ersatz aus der Gattung), und diese sind da und dort teils absolute Bestimmungen, teils Relativa. Ferner während die letzteren insgesamt nichtreal sind, ist das Absolute sowohl in der Klasse des Subsistierenden als des Inhärierenden[1]) teils ein Reales, teils aber auch ein Nichtreales, so daß weder alles Subsistierende eine Substanz zu nennen ist (da man darunter doch nur ein reales Subsistierendes versteht) noch alles Inhärierende ein Akzidens, wenn man (wie bisher üblich) mit letzterem nur im engeren Sinne ein reales Inhärierendes meint.

Dadurch aber verliert offenbar das Kantsche Dilemma seine Beweiskraft. Wenn sich uns auch herausgestellt hat, daß der Raum weder eine Substanz für sich noch ein (essentielles oder akzidentielles) reales Prädikat der Substanz, noch — wenn wir in das Gebiet des Nichtrealen hinübergehen — eine Relation sein kann, so eröffnet sich die Möglichkeit, daß er zwar etwas Absolutes, aber Nichtreales sei. Freilich, wenn man ihn dabei — wie es Bolzano vorgeschwebt zu haben scheint — als eine absolute nichtreale Bestimmung von Substanzen (der Körper) auffassen wollte,[2]) würde man auf analoge Schwierigkeiten stoßen wie die, welche wir sich gemeinsam erheben sahen gegen

[1]) Die Begriffe Subsistierendes und Inhärierendes selbst besagen natürlich Beziehungen. Aber dasjenige, dem diese Beziehung oder Beziehlichkeit wesentlich ist, kann darum in sich selbst doch etwas Absolutes, d. h. etwas sein, dem neben jenen relativen auch absolute Merkmale oder Differenzen zukommen.

[2]) Wie anders soll man es verstehen, wenn nach ihm der Raum weder etwas bloß Relatives noch ein reales Akzidens noch eine substantielle Eigenschaft des Körpers, aber doch etwas an ihm ist, was er eine „Bestimmung" desselben nennt. Es kann — wenn wir uns dabei doch etwas Klares denken sollen — nur etwas Absolutes, aber Nichtreales gemeint sein, was dem Körper inhäriert oder quasi-inhäriert.

die Annahme, die Orte seien zu deuten sei es als essentielle (substantielle), sei es als akzidentielle reale Differenzen der Körper. Es widersprach dies — wie wir sahen — seiner Natur als eines notwendigen und homogenen Kontinuums, und so bleibt nur die andere Alternative übrig, daß der Raum etwas Absolutes und Nichtreales sei, das nicht einem Andern inhäriert, sondern für sich subsistiert.

§ 31. Allein eben gegen diese Lehre von der Priorität des Raumes vor der Körperwelt (also gegen seine Subsistenz überhaupt, sei sie in engerem Sinne Substantialität zu nennen oder nicht) erheben sich laute Einsprachen von den verschiedensten Seiten, und ihnen werden wir jetzt unser ganzes Augenmerk zuwenden müssen.

Daraufhin wollen wir denn zunächst die Argumentation von Kant (und wo sich sonst eine ähnliche findet) ansehen, welche lautet: Wer die absolute Realität des Raumes (und der Zeit) behaupte, nehme damit zwei ewige und für sich bestehende Undinge an.

Wenn mit dem Ausdrucke „Realität“ hier das gemeint ist, was wir darunter verstehen, dann trifft der Einwand uns nicht, da wir ja selber lehren, der Raum könne nichts Reales sein, da er, wenn er dies wäre, ein „Ding“, eine Substanz sein müßte und — da dies gänzlich unannehmbar ist — er also in diesem Sinne ein „Unding“ wäre.

Versteht man aber unter „Realität“ so viel wie Existenz, und meint man mit dem äquivoken Terminus „Unding“ nur überhaupt etwas Unmögliches und Fiktives, dem kein wirklicher Gegenstand entspricht noch entsprechen kann, dann ist die Rede allerdings gegen uns gerichtet. Aber es ist zu bedenken, daß ihr Inhalt erst bewiesen werden muß und jener diffamierende Ausdruck, den der Gegner gebraucht, den Beweis keineswegs ersetzen kann.

Warum, fragen wir also, soll es unmöglich und absurd sein, daß der Raum (als Nichtreales gedacht) unabhängig von den Körpern bestehe? [1]) Kann er etwa, wenn nicht von „Gegen-

[1]) Ob der Raum, wenn er in dem Sinne absolut ist, daß er unabhängig von der Körperwelt für sich bestehen kann, dann notwendig auch ein ewiges Bestehen haben müsse, wollen wir späterer Untersuchung überlassen. Hier beschränken wir uns einstweilen auf die erstere These an und für sich.

ständen" erfüllt, selbst kein Gegenstand sein und müßte er so dem Nichts gleichgesetzt werden (Berkeley, Kant)?

1. Dies wäre der Fall, wenn man darin recht hätte, — und Ähnliches hört man ja nicht selten sagen — daß ein Punkt und ein Teil des sog. leeren Raumes sich ganz und gar nicht vom andern Punkt bzw. Teil desselben unterschiede und unterscheiden könnte. Denn, da doch der Raum seiner Natur und seinem Begriffe nach eine Vielheit von Punkten und Teilen enthalten soll, so wäre — da diese nur dann eine Mehrheit und somit überhaupt nur dann etwas Wirkliches sein können, wenn sie irgendwie verschieden sind — er (unter dieser Voraussetzung natürlich) selbst nichts Wirkliches. Ein vermeintliches Ganzes, dessen Bestandteile nichts sind, ist selbst ein Nichts.[1])

Allein wer die berechtigte Rede von der Homogeneität des Raumes so auffaßte, als ob zwischen den einzelnen Teilen und Punkten eine absolute Indifferenz bestehe — denn nur dann wäre die notwendige Konsequenz, daß wir es eben gar nicht mit einer Mehrheit von Teilen und Punkten zu tun hätten —, der befände sich im äußersten Irrtum. Der berechtigte Sinn jener Homogeneität, die wir den Raumpunkten zuschreiben, kann vielmehr nur der sein, daß sie ebenbürtige Spezies einer Gattung sind und daß daher von jeder in gleicher Weise gilt, was immer in der Natur der Gattung liegt. Aber unter sich sind sie spezifisch verschieden, so gut wie die Spezies anderer Gattungen unter sich verschieden sind. Jeder andere Raumpunkt ist eine andere Spezies örtlicher Position und dadurch etwas Einziges und von jeder andern Verschiedenes, das so wenig in der Reihe noch einmal gegeben sein, als Rot auch Gelb sein kann. Man nennt den Raum so gerne eine Form oder Ordnung, worin anderes (die sog. Materie der Empfindungen, die Qualitäten) geordnet sei. Wohlan! Wenn die Qualitäten an der Ordnung der Orte partizipieren sollen, so müssen diese doch vor allem selbst unter sich eine Ordnung bilden, und wie können sie dies anders, als indem sie zwar in der Gattung übereinstimmen, aber der Spezies nach differieren. So muß denn die Einrede, daß der

[1]) Wenn Kant dies vorschwebte, so ist freilich im höchsten Grade verwunderlich, wie wir nach ihm doch eine Anschauung des leeren Raumes haben sollen. Kann es eine Anschauung des Nichts geben? Hier widerspricht die beliebte Flucht ins bloß Phänomenale nicht bloß den Tatsachen, sondern sie endet beim vollen Absurdum.

Raum, von dem abgesehen, was ihn erfüllt, keinerlei Mannigfaltigkeit aufweisen könnte, während er eine solche doch seinem Begriffe nach aufweisen soll, zurückgewiesen werden, und sie kann nicht den berechtigten Grund abgeben, die Lehre von einem leeren Raum als etwas Unmögliches hinzustellen.

§ 32. 2. Andere Gegner unserer These sind weit entfernt, den Orten oder örtlichen Bestimmtheiten eine innere und ihnen an und für sich zukommende Mannigfaltigkeit und Unterschiedenheit abzusprechen, aber sie glauben eine unüberwindliche Schwierigkeit darin zu finden, wie — wenn der Raum, seine eigenartige Mannigfaltigkeit zugegeben, ein natura Prius gegenüber der Welt der Körper bilde — diese „in ihm" sein könnten.

Ich antworte: Die sprachliche Wendung „in etwas sein" ist bekanntlich vieldeutig, und dasselbe gilt von äquivalenten adjektivischen Verbindungen und genitivischen Wendungen. Aber wenn ich von einem Körper sage, er sei ein Hierörtliches oder er habe einen Ort, oder er sei „an" einem Orte oder „in" einem Raume, so kann dies unmöglich in dem Sinne gemeint sein wie bei: Der Fuß sei gestiefelt oder der Stiefel sei am Fuße, und wie bei: Der Baum habe Äste oder die Äste seien am Baum. Denn dann würde der Ort zwar allerdings als etwas Abtrennbares gedacht, aber entweder wie ein umschließender Körper gegenüber einem umschlossenen oder wie ein abtrennbarer und nebensächlicher Teil eines Körpers gegenüber dem prinzipalen, was wir längst als haltlos erkannt haben.

Aber auch den Sinn kann die Rede von einem Innewohnen des Körpers im Raume nicht haben wie bei: Das Vorstellen sei in der Seele. Denn auch dann würde der Raum zwar als etwas vom Körper Trennbares gedacht, aber eben als ein Ding oder eine Substanz, der die Körper inhärierten, was wir gleichfalls als unmöglich abwiesen.

Es bleibt also — könnte man sagen — nur die Möglichkeit übrig, daß der Körper in dem Sinne ein Örtliches genannt wird, wie er auch ein Farbiges und die Seele ein Vorstellendes oder überhaupt Tätiges heißt, und daß „der Körper ist im Raume" nichts Anderes besagt als die Wendung, es liege ein Körper in der und der Gestalt oder Größe oder Farbe vor, d. h. er sei ein so und so Gestaltetes, Großes, Farbiges. Kurz, Räumliches oder Hierörtliches kann — so scheint es — nur ebenso als Universale

gefaßt werden wie Großes oder Farbiges, und Raum ebenso nur als die fiktive Hypostasierung eines solchen wie die Substantiva: Gestalt, Größe und Farbe.

Demgegenüber gebe ich ohne weiteres zu, daß die Hypostasierung der Abstrakta wie: Größe, Farbe eine haltlose Fiktion ist, wozu nur die Sprache verführen kann, indem sie durch die innere und äußere Sprachform die Universalien: Farbiges und Großes so auffaßt wie: Gestieltes, Geästetes, Geflügeltes u. dgl. und ebenso von einem Farbehaben, Größehaben usw. spricht wie von einem Flügelhaben, Ästehaben. In Wahrheit sind natürlich Farbe, Größe u. dgl. nicht bloß nicht trennbare Teile wie Flügel oder Ast, sie sind überhaupt nicht Teile zu nennen, und es ist — wie ich schon an einem andern Orte betont habe — verkehrt zu meinen, der Körper sei zusammengesetzt aus Qualität und Ausdehnung, die sich nur in dieser Zusammensetzung oder gegenseitigen Durchdringung individualisierten. Soweit man hier von Teilen sprechen kann, sind nicht Qualität in abstracto und Ausdehnung in abstracto Teile des Körperlichen zu nennen — denn diese könnten, wenn sie Teile wären, es eben nur in der Weise physischer, d. h. irgendwie selbständiger und hier zu einem Kompositum zusammentretender Teile sein — sondern Qualitatives und Ausgedehntes. Diese nun sind nur in einem uneigentlichen Sinne Teile zu nennen — nämlich distinktionelle (oder logische) Teile derselben Essenz, so gut wie „Qualitatives" gegenüber „Farbiges" und wiederum „40 Fuß Großes" gegenüber „Ausgedehntes (im Allgemeinen)". Nur daß im letzteren Falle die logische Teilung oder Distinktion innerhalb derselben Gattung oder Kategorie bleibt, während wir es im ersteren Falle mit zwei Gattungen oder Kategorien zu tun haben, welche verschiedene Seiten oder Linien der Differenzierung des Körperlichen darstellen. Wenn also der Körper „ein Räumliches" oder „ein in dem oder jenem Raume Befindliches" wirklich im selben Sinne hieße wie „Qualitatives" oder „Ausgedehntes" und „in der oder jener Qualität (oder Ausdehnung) Gegebenes", dann wäre die Möglichkeit einer Priorität und Unabhängigkeit des Raumes ihm gegenüber gänzlich ausgeschlossen, und ihre Annahme absurd.

Allein so ist es m. Er. nicht. Ich scheide — wie früher schon betont wurde — die Ausdehnung als essentielles und neben der Qualität die Körpersubstanz konstituierendes und differenzierendes Moment von dem Ort, welchen dieses Qualitativ-

Ausgedehnte, das wir das körperliche Ding nennen, einnimmt, und wenn man mich fragt, in welchem Sinne denn also von einem Innewohnen dieses Dings im Raume oder einem Räumlichsein desselben oder dem „einen Ort haben" die Rede sei, so antworte ich: Der Gegner übersieht, daß diese Wendungen in noch weit höherem Maße vielsinnig sind, als er glaubt. Es kommt ihnen neben den schon früher angeführten Bedeutungen des Inhärenzverhältnisses und des Verhältnisses physischer und logischer Teile zum Ganzen noch die Bedeutung des Verhältnisses des bedingten zum es bedingenden Kontinuum zu, und damit haben wir es beim Körper (d. h. dem Qualitativ-Ausgedehnten) zum Orte, den er erfüllt, zu tun. Wir haben daran ein Verhältnis einseitiger Trennbarkeit der Teile vor uns, deren Unterscheidung zwar gewiß Abstraktion genannt werden kann, aber eine solche, die nicht zu einem Abstraktum führt im Sinne von etwas, was, als selbständig gedacht, bloß eine Fiktion wäre.

Schon unter den Beispielen der verschiedenen Bedeutungen des „In-Etwas-Seins" oder der äquivalenten adjektivischen Wendungen oder derjenigen des „Etwas-Habens" findet sich ein Fall von einer Abstraktion, die nicht notwendig zu einem Abstraktum im eben erwähnten fiktiven Sinne führt. Das ist derjenige des Verhältnisses von Substanz und Akzidens oder überhaupt von Subsistierendem und Inhärierendem. Wir erfassen uns als Vorstellendes, Urteilendes, kurz als psychisch Tätiges und gewinnen durch Analyse dieser Anschauung in ihre Elemente u. a. die Vorstellung eines Subsistierenden und Inhärierenden, des Tätigen und der „Tätigkeit", und nennen das erstere, indem wir es für real, d. h. wirkungsfähig halten, eine Substanz, ein Ding. Da wir dieses Ding nicht in individuo, sondern nur einem allgemeinen Begriffe nach, den es auch mit anderen vorstellenden und urteilenden Wesen gemein hat, erfassen — nämlich eben als dem Vorstellen, Urteilen Subsistierendes, bzw. etwas, was solchen Tätigkeiten subsistieren kann [1] —, so ist das Resultat jener Unterscheidung und Abstraktion ein Universale, das nicht für sich existieren kann. Würden wir uns

[1]) Dieser Begriff ist sogar nur der eines Relativen, speziell einer relativen Bestimmung, nicht der von etwas Absolutem; nur ist es a priori einleuchtend, daß sein Inhalt etwas Absolutes als Träger haben muß. Allein auch wenn wir dieses Absolute erfaßten, aber nicht in individuo, sondern nur

aber, oder würde sich ein anderes psychisches Wesen dem substantiellen Teile nach in individuo erfassen (und dies ist jedenfalls nichts a priori Unmögliches), so würde diese Unterscheidung von Inhärierendem und Subsistierendem nach der einen Seite zur Vorstellung von etwas führen, was ohne Absurdität für sich existieren kann.[1])

So aber kann es auch in anderen Fällen sein, und ist es m. Er. tatsächlich beim Raum gegenüber dem Qualitativ-Ausgedehnten, das ihn erfüllt, d. h. als Kontinuum durch Teilnahme von ihm bedingt ist. Was wir anschauen, ist — wie früher bemerkt wurde — niemals der leere Raum, sondern ein raumerfüllendes Gebilde. Aber durch begriffliche Abstraktion vermögen wir darin das bedingte Kontinuum von dem es bedingenden (und in sich unbedingten) zu scheiden und gewinnen durch diese Abstraktion den Begriff des leeren Raumes als eines Etwas, das auch für sich existieren kann. Diese einseitige Trennbarkeit der Glieder hat das Verhältnis der Raumerfüllung gemein mit dem der Subsistenz gegenüber der Inhärenz, aber ohne damit identisch zu sein. Wohl ist auch der Raum wirklich ein Subsistierendes (wenn auch als Nichtreales keine Substanz), und es kommt ihm als solchem zu, seinerseits keinem andern zu inhärieren und selbst Träger von Inhärentien sein zu können; aber das Verhältnis des Innewohnens der Körper in ihm ist

einem allgemeinen Begriffe nach, so würde auch hier gelten, daß, was wir erfaßten, weil für sich ein Universale, nicht für sich existieren könnte.

Bei den physischen Phänomenen erfassen wir das Subsistierende auch absoluten Differenzen nach, nämlich als ein Qualitativ-Quantitatives, dem es zukommt, gewissen Bestimmungen, welche auch ohne Ersatz in der Gattung entfallen können und darum im weiteren oder engeren Sinne Akzidentien genannt zu werden verdienen, subsistieren zu können. Beides — solche substantielle und im weiteren oder engeren Sinne akzidentielle Differenzen — schreiben wir auch den Körpern zu, die wir in der Wirklichkeit als Reizursachen unserer Phänomene statuieren. Hier sind uns also — sei es direkt, sei es indirekt — absolute substantielle Differenzen erfaßbar, während dies bei dem Träger unseres Bewußtseins nicht der Fall ist und er sich uns nur als solcher, als mögliches Subsistens für die psychischen Tätigkeiten, in und mit diesen kundgibt.

[1]) Ich sage: nach der einen Seite. Denn während im Begriffe des Subsistierenden bloß liegt, daß es selbst nicht einem andern inhäriert, während ihm anderes inhärieren kann, liegt in dem des Inhärierenden das Verhältnis der Inhärenz nicht bloß im Sinne einer Beziehlichkeit oder relativen Bestimmung, sondern in dem eines aktuellen Bezogenseins, einer Korrelation.

nicht selbst ein solches Inhärenzverhältnis. Obschon er auch den ihn erfüllenden Körpern als trennbares Prius gegenübersteht und darin — wie bemerkt — ähnlich ist der Substanz oder überhaupt dem Subsistierenden gegenüber den Akzidentien im engeren und weiteren Sinne, so unterscheidet sich sein Verhältnis zu dem ihn Erfüllenden doch hiervon wesentlich dadurch, daß das Subsistierende mit dem ihm Inhärierenden eine Sache und, wenn es sich um Reales handelt, eine Realität bildet, während der Raum mit dem ihn erfüllenden Körper nicht eine Sache oder genauer — da der Körper etwas Reales ist — nicht eine Realität bildet. Sagen wir vom Vorstellen, es wirke, so ist dies nur ungenau gesprochen. Besser sagten wir: das vorstellende Ding wirke. Würden sich der Raum und der ihn erfüllende Körper ebenso, nämlich wie Subsistierendes und Inhärierendes verhalten, so dürften, ja müßten wir analog sagen, nicht der Körper, sondern der durch den Körper erfüllte Raum wirke. Kurz, die unreale Natur des Raumes schließt auch aus, daß der Körper, der ein Reales ist, ihm als Akzidens inhäriere. Das Verhältnis der Erfüllung muß von anderer Art sein.[1])

§ 33. 3. Allein — wird der Gegner einwenden — gerade das, daß der leere Raum als Nichtreales mit dem ihn Erfüllenden keine reale Einheit bilden könne, weder in der Weise der Substanz und des ihr Inhärierenden noch in irgendeiner andern Weise, sei ein neuer schwerwiegender Einwand gegen unsere Lehre vom Raum als einem vom Körper unabhängigen nichtrealen Etwas. Denn die Körper, wie wir sie derselben entsprechend faßten und fassen müßten, wären nun notwendig ihrerseits etwas Unbestimmtes, ein Universale, das auch in der Ver-

---

[1]) Auch das zeigt den Unterschied zwischen Subsistierendem und Inhärierendem einerseits und dem (bei Raum und Körper vorliegenden) Verhältnis des fundamentalen zum superponierten Kontinuum anderseits, daß der gänzliche Entfall des Inhärierenden an der Substanz als Privation erscheint, doch nicht so beim Raum der Entfall des ihn Erfüllenden.

Nicht das den Raum Erfüllende können wir also diesem inhärierend nennen, wohl aber eben das aktuelle Verhältnis des Erfülltwerdens durch einen gewissen Körper. Dieses Prädikat kann entfallen ohne einen Ersatz und ist in diesem Sinne akzidentiell im weiteren Sinne. Es bildet aber, solange es besteht (ebenso wie die entsprechende relative Bestimmung, das Erfülltseinkönnen, das immer gegeben ist) mit dem Raum, dem es zukommt, eine sachliche Einheit.

einigung mit dem Ort, welchen sie erfüllen, der Individualität entbehrte. Wenn der Ort nicht selbst ein reales Moment an ihnen sei, konne er unmöglich ihre Individualität begründen. Ohne ihn aber wäre überhaupt kein Prinzip der Individuation fur sie gegeben. Kurz, wohl liegt — so wird der Gegner sagen — bei den Körpern, die „im Raume" sind, etwas vor, was man ein Verhältnis der Teilnahme eines Kontinuums an einem andern nennen kann, und ist dabei der Raum oder das Ortskontinuum das der Natur nach Frühere. Allein das andere Glied bei diesem Verhältnis ist nicht der Körper, d. h. ein Qualitativ-Quantitatives, sondern nur die Qualität. Sie, die in sich selbst zwar auch eine eigenartige kontinuierlich vermittelte Mannigfaltigkeit von (qualitativen) Spezies darbieten kann, ist doch dabei stets notwendig ein Kontinuum durch Teilnahme, und zwar durch Teilnahme am Raum oder dem Kontinuum der Orte. Aber eben dieses Verhältnis fordert, daß Ort und Qualität sich verhalten wie bloß distinktionelle (logische) Teile derselben Realität, wenn auch von verschiedener Kategorie. Nur indem die Qualität in dieser Weise mit dem Ort zu einer Realität vereinigt ist, m. a. W. indem beide bloß wesentliche (substantielle) Differenzen desselben Dinges bilden, kann die eine durch den andern determiniert werden. Ohne dies wäre sie etwas Unbestimmtes, ein Universale.

Gegenüber der üblichen Lehre von der Intensität der Empfindungen hat Brentano eingewendet, sie widerstreite dem principium identitatis indiscernibilium. Denn die Intensität müßte nach der üblichen Auffassung eine Vielheit von Teilen aufweisen, die sich doch durch nichts unterscheiden. Die Qualität soll ja dieselbe sein, der Ort auch. Welche andere spezifische Differenz also ließe sich aufzeigen, wodurch eine sog. Intensitätsstufe sich von der andern unterscheiden könnte? Der Schwierigkeit ist nur zu entgehen, indem die sog. Grade der Intensität in Wahrheit als Unterschiede der Extensität gefaßt werden, als verschiedene Grade der Erfüllung des Sinnesfeldes, bzw. ein verschiedenes Verhältnis der Zahl erfüllter und nicht erfüllter Teilchen desselben.[1])

[1]) Sie sind nach Brentanos Lehre so klein, daß sie im Einzelnen nicht bemerkt werden und nur ein Gesamteindruck, den erfüllte und nicht erfüllte Teilchen zusammen hervorbringen, apperzipiert wird.

Durch eine analoge Mosaik von mit verschiedenen Qualitäten (z. B. Rot und Gelb) erfüllten Teilchen des Sinnes-, z. B. des Sehfeldes, und einen

Allein — so könnte man sagen — auch dieser Rekurs auf die Ausdehnung würde nichts helfen, wenn sie etwas vom Orte Verschiedenes wäre. Denn wodurch unterscheiden sich dann die verschiedenen Teile der Ausdehnung? So ist also eine Ausdehnung, die nicht mit der Summe der Orte identisch und eben dadurch in ihren Teilen spezifisch verschieden ist, ein Analogon jener Intensitätsstufen, für die sich in keiner Weise angeben läßt, wodurch sie sich spezifisch voneinander unterscheiden. Man müßte mindestens, um dieser Schwierigkeit zu entgehen und dem principium identitatis indiscernibilium Genüge zu tun, lehren, daß den Körpern als essentieller Teil neben der Qualität gewisse absolute Differenzen zukommen, welche den Ortsspezies analog sind, und wodurch ein Teil ihrer Ausdehnung vom andern unterschieden werde.

Was so von den Teilen der Ausdehnung eines Körpers gilt, das gilt u. U. auch von verschiedenen Körpern untereinander. Lassen wir selbst Körper von verschiedener Ausdehnung, aber von gleicher Qualität als durch jene verschiedene Ausdehnung, die etwas vom Ort Verschiedenes sein soll, genügend unterschieden und differenziert gelten, wie unterscheiden sich Körper, welche neben gleicher Qualität auch gleiche Ausdehnung besitzen, innerlich? Man kann — wird der Gegner sagen — eben, wenn der Ort etwas den Körpern innerlich Fremdes ist, nicht sagen: durch den Ort. So müßten nach dem principium identitatis indiscernibilium Körper von gleicher Ausdehnung und Qualität identisch sein. Es könnte ihrer nicht mehrere, also z. B. nicht eine Vielheit qualitativ und quantitativ gleich beschaffener Atome geben. Auch dieser Schwierigkeit müßte man also mindestens dadurch zu entgehen suchen, daß man — wie schon angedeutet — im Körper neben Qualität und Quantität noch ein weiteres essentielles und absolutes Moment annähme, das dem Orte analog wechselte.

Allein sofort erheben sich auch gegen diese Annahme unlösbare Schwierigkeiten. Sehen wir auch ganz ab von der un-

Gesamteindruck, der Gegenstand der Apperzeption ist, während die einzelnen Parzellen für sich dies nicht sind, erklärt Brentano bekanntlich auch die eigentümliche Erscheinung der Mischqualitäten (z. B. Orange); eine Erscheinung, die sonst zu so vielfachen und zum Teil offenkundig unmöglichen Deutungen Anlaß gegeben hat. (Vgl. hierzu: Brentano, Untersuchungen zur Sinnespsychologie. Leipzig 1907. S. 51 ff.)

beantwortbaren Frage nach der Natur dieser weiteren inneren Differenzen der Körper, die den absoluten Ortsdifferenzen analog und doch nicht Orte sein sollen, sowie von der von vornherein wenig wahrscheinlichen Komplikation, die dadurch in die Lehre von der Natur der Körper hineinkommt. Schlimmer ist, daß diese Komplikation jedenfalls zum Teil zu denselben unannehmbaren Konsequenzen führt, um deren willen wir es ablehnten, die Orte selbst als substantielle Differenzen der Körper anzusehen. Wir hätten ja auch daran substantielle Differenzen, welche doch die Wirksamkeit und das ganze Verhalten der Körper nicht im geringsten beeinflussen sollen und somit allem widersprechen, was man sonst von den substantiellen Differenzen eines Dings erwartet. Obzwar die Theorie des Gegners hier an demselben Mangel leidet wie diejenige Form unserer Lehre, welche ihr durch den oben berührten Einwand aufgedrängt zu werden droht, so könnte doch ein Dritter als tertius gaudens sagen: wir ständen hier vor einer unlösbaren Antinomie, der nur durch Aufgeben der gemeinsamen Voraussetzung zu entgehen sei, welche unsere und die gegnerische Theorie teilen, nämlich der Annahme, daß der Raum und die Körperwelt überhaupt etwas „Objektives" seien. Mache man diese, so wäre man gedrängt, den Ort oder etwas ihm Analoges als wesentliche Differenz der Körper gelten zu lassen, und doch erweise sich eben diese Annahme nach anderer Seite als undurchführbar. Es sei also die ganze Voraussetzung aufzugeben und nur die Anschauung oder überhaupt Vorstellung einer räumlichen Welt anzuerkennen, nicht die **Wirklichkeit einer solchen Welt.**[1])

Ich antworte, daß m. Er. die gemeinsame Voraussetzung, welche zu dieser Antinomie hindrängt, in einer Deutung des principium identitatis indiscernibilium zu suchen ist, welche nicht Stich hält. Daß dieser Satz nicht in dem Sinne einleuchtend ist, als ob, was wir nicht unterscheiden können, auch

[1]) Der Einwurf, wenn die räumliche Welt als Wirklichkeit unmöglich sei, sei auch ihre Anschauung unmöglich, gilt nicht ohneweiters. Etwas Unbestimmtes — und das sollen nach den obigen Ausführungen die Körper sein, wenn ihnen nicht etwas wie lokale Differenzen essentiell und innerlich angehören — kann nicht sein. Ob etwas Solches nicht vorgestellt werden und zwar auch in einer Vorstellung gegeben sein kann, die nicht Resultat einer Abstraktionstätigkeit ist, ist eine andere Frage.

tatsächlich nicht verschieden sei, wird man leicht zugeben. Dagegen ist es nicht bloß eine Selbstverständlichkeit, sondern geradezu eine bloße Tautologie, daß, was gar keinerlei Unterschied zeigt, auch in keiner Weise verschieden sei. Zwar keine bloße Tautologie, aber nach dem Satze des Widerspruchs einleuchtend ist es, daß, was in keiner Weise verschieden ist, natürlich in dem Sinne identifiziert werden kann, wie man Subjekt und Prädikat identisch nennt.[1]) Allein so scheint der Satz beim Gegner nicht gemeint. Um ihm zu nützen, muß er den Sinn haben, daß numerische Verschiedenheit, d. h. Nichtidentität im eben bemerkten Sinne, nicht möglich sei ohne spezifische Verschiedenheit oder genauer eine Verschiedenheit, die man in jenem weiteren Sinne qualitativ und nicht bloß quantitativ nennen kann, so wie auch die absoluten Ortsspezies unter sich oder die absoluten zeitlichen Differenzen unter sich qualitativ heißen können. Es muß gesagt sein, daß es einen bloß quantitativen Unterschied nicht geben könne, sondern jeder solche sein unmittelbares Fundament in einem qualitativen haben müsse. Was damit gemeint sein kann, wird gerade am Beispiel der Orts- und Zeitdifferenzen am besten anschaulich. Ein Raumteil ist natürlich vom anderen numerisch und er kann auch quantitativ von ihm verschieden sein. Aber das notwendige und unmittelbare Fundament aller dieser Unterschiede liegt in den spezifischen Unterschieden der absoluten Orte, wodurch jene Raumteile innerlich konstituiert werden. Weil nun von den Ortsspezies jede etwas in ihrer Art Einziges ist, das sich in der Reihe gleichzeitig nicht ein zweitesmal findet, ist in gewissem Sinne auch jeder Raumpunkt etwas Einziges, im Ganzen des Raumes gleichzeitig nur einmal Gegebenes, und sein numerischer und eventuell quantitativer Unterschied von jedem anderen ist Ausfluß eines ihm essentiellen Qualitativen. Dies nun, was bezüglich der Raum- (und analog bezüglich der Zeit-) teile einleuchtet, weil es sich um Gattungen handelt, deren Spezies die einzigartige Eigentümlichkeit von Positionen haben, glaubt man allgemein aussprechen und darum behaupten zu können, daß jeder numerische

---

[1]) Es handelt sich — sage ich — hier nicht um eine Tautologie. Denn der Gegensatz von „verschieden" ist „gleich", so wie man zwei rote Körper der Farbenspezies nach gleich nennt. Der Gegensatz von „identisch" ist „nichtidentisch", so wie es von dem gilt, was nicht voneinander prädiziert werden kann.

und jeder quantitative Unterschied in der angegebenen Weise unmittelbar in einem qualitativen fundiert sein müsse. Darum fordert man — auf das so verstandene und gedeutete sog. principium identitatis indiscernibilium gestützt —, auch die Ausdehnung der Körper müsse, wenn sie nicht in Wahrheit mit der Ausdehnung des Raumes identisch und diese letztere, für sich betrachtet, nur ein Abstraktum des Körpers sei, wenigstens ein den absoluten lokalen Unterschieden analoges Moment involvieren, so daß wir es quasi mit einer Verdoppelung des Raumes zu tun hätten, einem solchen, der unabhängig von den Körpern existieren kann, und einem solchen, der ein inneres konstituierendes Element, einen essentiellen Teil derselben bildet. Letzteres bezieht sich natürlich auf den Fall, daß — wie wir behaupten und schon in den Phänomenen, welche uns die Sinne zeigen, offenkundig zu erkennen glauben — Qualität und Ort nicht die einzigen Variablen sind, aus denen sich die Welt des Raumerfüllenden begreifen läßt, sondern zu dem spezifischen Wechsel der Qualitäten ein quantitatives Wachsen oder Abnehmen, ein Plus oder Minus hinzukommt. Diese quantitativen Zuwächse oder Unterschiede — so sagt man — seien nur begreiflich als unmittelbar fundiert in spezifischen, die den absoluten Orten analog wären und einen Doppelgänger derselben bildeten.

Allein diese Auffassung der Tatsachen scheint mir keineswegs notwendig, und diejenige Deutung des principium identitatis indiscernibilium, auf welche man sich für die angebliche Notwendigkeit derselben beruft, nicht einleuchtend. Ich halte nach wie vor dafür, daß im Phänomen und in der Wirklichkeit zur Variation der Orte und der Qualität die eines Dritten hinzukommt, was wir die Quantität oder neben der qualitativen die quantitative Bestimmtheit des Raumerfüllenden nennen, und was mit den (absoluten) örtlichen Positionen der Qualitäten nicht identisch ist. Damit ein Plus von Orten oder von Raumeinheiten erfüllt werden könne, muß ein Plus der Quantität jenes Raumerfüllenden gegeben sein; nicht ist ein solches gegeben, weil ein Plus an Raum erfüllt wird. Das gilt sowohl bei einem diskreten Plus von solchem Erfüllenden, wo wir dann mit Sicherheit von einer Mehrheit von Körperindividuen sprechen, als bei einem Plus, dessen Teile unmittelbar aneinander grenzen und die wir eventuell als Teile desselben Körperindividuums bezeichnen. Vermöge der Einzigkeit der Ortsspezies und des

Gesetzes der Undurchdringlichkeit sind die Orte Zeichen der Individualität, d. h. wir sind sicher, daß, was gleichzeitig denselben Raumteil erfüllt, dasselbe Individuum ist. Aber die erfüllten Orte machen nicht die Individualität, sie begründen und konstituieren dieselbe nicht. Sie liegt vielmehr in dem, was, als qualitatives Plus zu anderem hinzukommend, ein Plus an Raum erfüllt. Was von den Orten gilt, das würde auch von dem Analogon derselben gelten, das man etwa an ihre Stelle den Körpern innewohnend statuieren wollte, um ihre Möglichkeit zu erklären.

Allein — so wird man vielleicht doch noch sagen — indem wir von einem Plus an Qualitativem (und Realem) sprechen, das da auftrete, während ein neues Körperindividuum auftritt, (oder aber im Bereich eines solchen gegeben ist, wenn man dieses mit einem anderen vergleicht) sei etwas Relatives anerkannt, und, da es sich bei einem solchen quantitativen Größenverhältnis sicher um eine begründete Relation handle, müßten wir nach unseren eigenen, früher betonten Grundsätzen etwas Absolutes angeben können, worauf dieses Relative fundiert sei. Dieses Absolute aber könnten eben nur entweder die Ortsspezies oder etwas ihnen Analoges, dem Körper selbst Essentielles sein.

Ich antworte: Wenn wir dem Raumerfüllenden Größe und Quantität zuschreiben und es ein Plus nennen, so sind diese Ausdrücke mehrdeutig. Mit Größe kann dabei etwas Relatives gemeint sein, und dies ist der Abstand der Grenzen der Erfüllung voneinander. Es kann aber auch das Erfüllende selbst gemeint sein, das in diesen Grenzen eingeschlossen ist, und dies ist etwas Absolutes. Es wird ein Plus genannt in relativem Sinne im Vergleich mit anderem, wozu es hinzutritt. Aber es ist auch in sich selbst etwas und wird in sich selbst bloß beziehungsweise ein Plus genannt, sofern es etwas ist, was die Relation des Plus begründet. Dieses nun, wodurch die Relation des Plus da ist, was wir die Substanz des Körpers, das Qualitativ-Quantitative nennen, das, was dem Qualitativen die Quantität, womit es den Raum erfüllt, die Erfüllungsgröße, gibt, steht allerdings auch in einer Relation zum Raum. Es erfüllt ihn, d. h. seine Kontinuität ist essentiell bedingt durch das Kontinuum der Ortsspezies; es bildet ein auf dem Ortskontinuum superponiertes Kontinuum.[1])

[1]) Bloß quantitative Differenzen kommen nur bei bedingten Kontinuen vor.

Ich nenne es bedingt durch das Ortskontinuum. Aber es ist dies nicht in dem Sinne, wie etwa die Relation der Farbenverschiedenheit bedingt ist durch die absoluten Bestimmungen des so Verschiedenen. Hier sind die letzteren die Totalbedingung oder der Grund der Relation. Diese ist in ihnen begründet und kann nicht fehlen, wenn die absoluten Bestimmungen, welche sie begründen, gegeben sind. Dort handelt es sich nur um eine Teilbedingung, die gegeben sein kann, ohne daß das u. U. durch sie Bedingte da ist. Wie denn ja der Raum da sein kann, ohne tatsächlich von Körpern erfüllt zu sein. Kurz, wir haben es hier bei dem Verhältnis der Raumerfüllung oder bei der Superposition des Kontinuums der Körpergröße auf das fundamentale Kontinuum der Ortsspezies mit einer Relation sui generis zu tun, die keiner andern Relationsklasse völlig gleichzustellen ist. Die einseitige Trennbarkeit der Glieder hat sie — wie schon bemerkt wurde — gemein mit dem Verhältnis von Substanz und Akzidens und überhaupt von Subsistierendem und Inhärierendem. Aber in anderer Richtung sind beide wesentlich verschieden. Das Akzidens wird durch die Substanz individualisiert; nicht so das erfüllende Kontinuum durch das erfüllte. Nicht seine individuelle Bestimmtheit empfängt es vom erfüllten, sondern überhaupt die Möglichkeit, zu sein und insbesondere diejenigen spezifischen Unterschiede zu zeigen, die wir die quantitativen nennen. Diese sind nur möglich durch Partizipieren am bedingenden Kontinuum und analogen quantitativen Differenzen bei ihm. Quantität zeigt ja wie der den Raum erfüllende Körper so auch der Raum selbst, und zwar kann man hier wie dort von einer Größe in doppeltem Sinne sprechen: von einer solchen, welche den quantitativen Unterschied ausmacht oder konstituiert, und einer solchen, welche ihn mißt. Im letzteren, relativen Sinne heißt Raumgröße der Abstand der äußersten Spezies eines gewissen Raumteils. Im absoluten Sinne sind es eben diese Spezies samt allen mittleren selbst. Die Raumgröße in diesem Sinne ist etwas Absolutes so gut wie jede einzelne Ortsspezies, die sich in ihr unterscheiden läßt, und ist ebenso etwas Einziges, das im ganzen Raum gleichzeitig nur einmal vorkommt, so gut wie dies von der einzelnen Spezies gilt. Während die Raumgröße im relativen Sinne, d. h. der Abstand der äußersten Spezies eines gewissen Raumteiles etwas ist, was in gleicher Weise auch bei anderen Raumteilen gegeben sein kann, läßt sich ein Raumteil

nicht an die Stelle des andern schieben, so wenig wie eine einzelne Ortsspezies an die Stelle der andern. Die Teile des Raumes können gleiche Ausdehnung haben, aber sie sind — absolut genommen — ungleich. Indem auf diese im weiteren Sinne qualitativen Differenzen als ein Letztes, Unveränderliches alles zurückgeht, ist auch die Raumgröße, im absoluten und relativen Sinne, d. h. im Sinne des Abstandes und dessen, was den Abstand ausmacht, der Maßstab aller Maßstäbe auf diesem Gebiete, was es zu einem herostratischen Beginnen macht, von einer Dehnung oder Verkürzung des Raumes zu sprechen.

Wir fassen zusammen: Es ist ein Irrtum zu meinen, das principium identitatis indiscernibilium gelte in dem Sinne, daß es im Grunde nur spezifische Unterschiede im Sinne von qualitativen und nicht auch bloß quantitative geben könne. Es gibt auch Spezies von Quantität, und ihnen ist im Gegensatz zu denen der Qualität (wohin ich, wie man weiß, im weiteren Sinne auch diejenigen der Orts- und der Zeitspezies oder der örtlichen und zeitlichen Positionen rechne) eigentümlich, daß sie auf dem beruhen, was zwischen ihnen ist. Gelb ist von Rot spezifisch verschieden, und der Unterschied beruht nicht auf dem, was dazwischen ist, sondern, weil er an und für sich besteht, kann etwas dazwischen sein. Oder wo — wie beim Raum (und der Zeit) — der quantitative Unterschied zugleich ein qualitativer ist, liegt es in der Natur des letzteren, als eines Unterschiedes in einem notwendigen Kontinuum, daß nicht bloß etwas zwischen den endlich abstehenden Spezies sein *kann*, sondern auch sein *muß*. Aber das Dazwischenliegende, wenn auch hier notwendig mit dem Unterschied verknüpft, macht ihn doch auch hier nicht aus.

Aber auch nicht in *dem* Sinne besteht ein principium identitatis indiscernibilium, daß jeder Unterschied, der überhaupt zwischen Dingen besteht, ein spezifischer entweder im qualitativen oder im quantitativen Sinne sein müßte. Wahr ist, daß wir einen bloß individuellen Unterschied nicht in sich selbst erkennen könnten. Wenn ich auch für sicher halte, daß zwei Sauerstoffatome bloß individuell und in keiner Weise spezifisch verschieden sind, so kann ich sie doch nicht als individuell verschieden erkennen. Ein spezifischer Unterschied — hier die Dislokation (und sonst überhaupt eine inkompatible spezifische Differenz) — muß mir *Zeichen* der individuellen Verschiedenheit sein. Nicht aber ist sie das die Verschiedenheit Aus-

machende und Begründende. Wie schon bemerkt, können zwei Körper örtlich dissoziiert sein, weil sie zwei Individuen sind; nicht, weil sie örtlich getrennt sind, sind sie zwei.[1]) Dies sind sie dadurch, daß der eine dem andern gegenüber ein Plus an Realität bildet, und, wer Einblick hätte in die Weise, wie ein solches Plus in der Welt zustande kommt, bedürfte nicht wie wir eines andern Kriteriums der numerischen Verschiedenheit.[2])

Genug! A priori leuchtet durchaus nicht als unmöglich ein, daß es im Gebiete dessen, was auch bloß quantitative Unterschiede zeigt, nicht solches geben könne, was in sich nur individuell, nicht begrifflich verschieden ist. Wenn die Erfahrung uns also solches zeigt, was wir zwar nur nach gewissen Beziehungen zu spezifisch Verschiedenem auseinanderhalten können (wie zwei gleiche Atome durch ihre Beziehung zu spezifisch verschiedenen Orten, welche sie gleichzeitig erfüllen), wovon sich aber das eine dem andern völlig äquivalent in seiner Wirksamkeit erweist, so sind wir berechtigt, beides für bloß individuell verschieden zu halten, da wir wissen, daß eine spezifische Differenz der Substanzen sich durch eine Differenz in der Wirkungsfähigkeit und Wirkungsweise künden müßte.

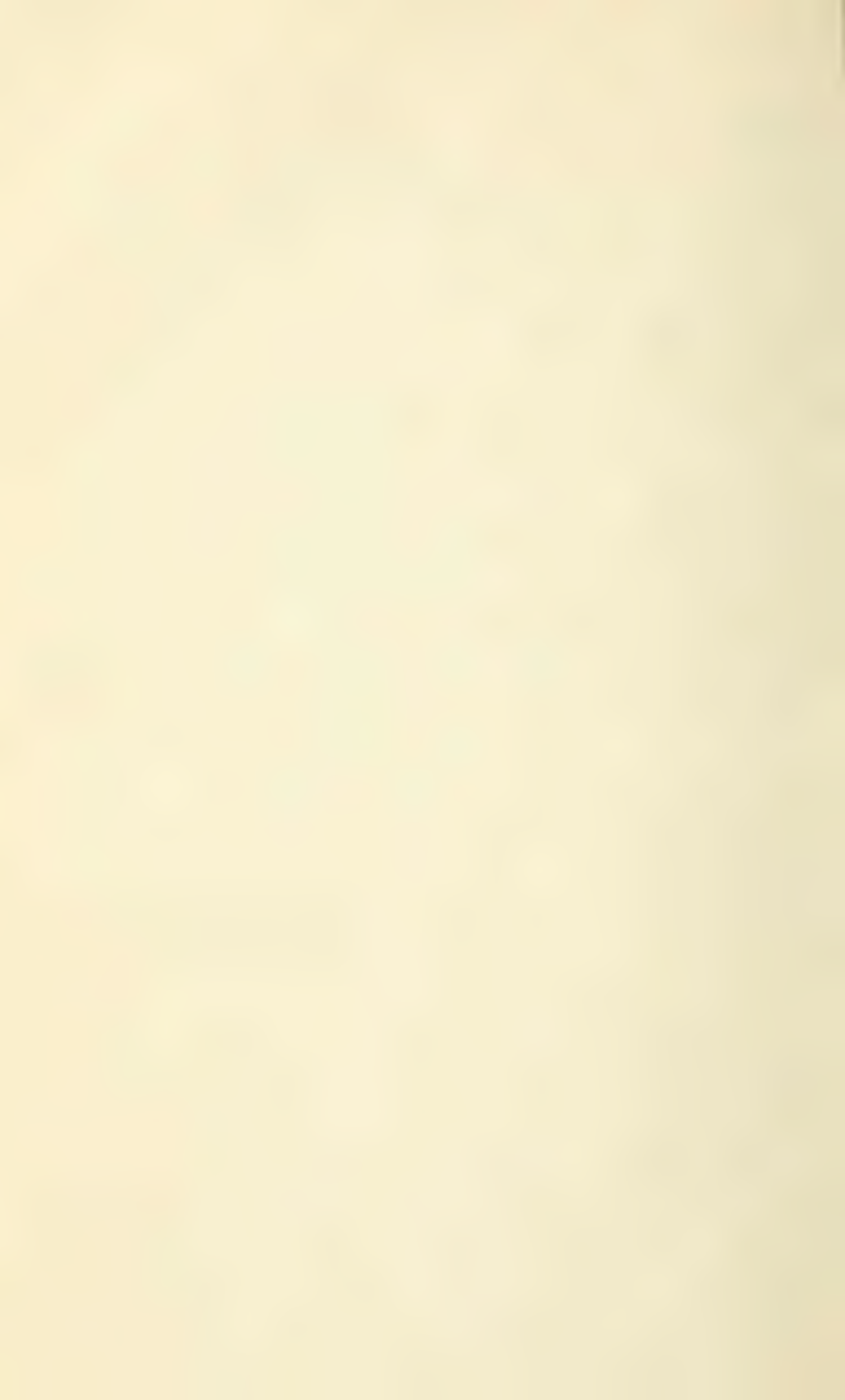
[1]) Sonst müßte es a priori einleuchtend sein, daß für Körper, welche der Qualität (im engeren Sinne) nach nicht unterschieden sind, das Gesetz der Undurchdringlichkeit gelte.

[2]) Aber soviel ist auch klar, daß nur durch Schöpfung ein bloß individueller Zuwachs möglich ist und es eine bloß individuelle Umwandlung nicht geben kann, da eben diese ihrer Natur nach nicht zu einem bloß quantitativen Plus führen kann. Dieses Plus kann individuell so wenig zwei- oder mehrmal gegeben sein, wie ein Raumteil seiner Spezies nach nicht zwei- oder mehrmal gleichzeitig gegeben sein kann. Ein individuelles Quantum Materie kann wohl in sensu diviso zweimal gegeben sein (auch vernichtet und wieder geschaffen werden), nicht aber in sensu composito.



II. Teil.

Von der Zeit.



§ 1. Wie beim Terminus „Raum", so wird es auch bei demjenigen von „Zeit" gut sein, sich zuerst gewisse Äquivokationen vor Augen zu halten.

Bekanntlich gebraucht man das Wort manchmal im Sinne von „Dauer". So nicht bloß bei der Frage: Wie lange Zeit hat dies oder jenes gewährt? sondern auch, wenn man sagt: ein Körper lege in gleichen Zeiten gleiche Wege zurück. Dies, die „Dauer" oder „Länge der Zeit", ist natürlich ein sekundärer Begriff. — Primär ist derjenige, den das Wort hat in Fragen wie: Zu welcher Zeit, d. h. wann ist das geschehen? und wo darauf geantwortet wird: Heute oder gestern, zur Zeit Cäsars oder zur Zeit Karls des Großen. Wenn hier „Zeit" soviel heißt wie: zeitliche Bestimmtheit eines einzelnen Ereignisses, so bezeichnet es in anderen Fällen die Summe aller möglichen und wirklichen zeitlichen Bestimmtheiten, die Ereignissen zukommen können, analog wie „Raum" die Summe aller möglichen und wirklichen örtlichen Bestimmtheiten von Körpern.

§ 2. Doch ist sofort hinzuzufügen, daß, obwohl die zeitlichen Bestimmtheiten hierin und auch sonst mannigfach den räumlichen analog sind, sie doch von diesen und jeder den Orten ähnlichen Mannigfaltigkeit von Spezies abweichen, insofern als diese — falls sie überhaupt sind — alle in gleichem Sinne wirklich sind, während von den Spezies der Zeitlichkeit nicht das Gleiche gilt. Vom Zeitlichen ist nur das Gegenwärtige im eigentlichen und prägnanten Sinne wirklich, das Vergangene und das Zukünftige nicht; und zugleich gilt, daß von den Spezies der Zeitlichkeit eben immer nur *eine* gegenwärtig ist, während notwendig alle anderen entweder vergangen oder zukünftig sind.

§ 3. Doch ehe wir weiter gehen, müssen wir uns vor allem klar machen, was dieser verschiedene, nicht ebenbürtige

Sinn von Wirklichkeit eigentlich besagt, den wir dem Vergangenen und dem Zukünftigen gegenüber dem Gegenwärtigen zuschreiben.

Schon bei anderer Gelegenheit[1]) habe ich in Übereinstimmung mit Franz Brentano auf den wichtigen Unterschied zwischen determinierenden und modifizierenden Beiwörtern hingewiesen, der in der Bedeutungslehre eine große Rolle spielt.[1]) Determinierend oder bereichernd sind solche wie: hier- oder dortseiend, groß, klein, schwarz, weiß usw.; modifizierend in dem engeren Sinne, in welchem wir hier davon sprechen, sind dagegen Beiwörter wie: bloß gemaltes, vermeintliches, angebliches, mögliches usw. Ich sage: modifizierend im engeren Sinne. Denn in einem weiteren spricht man von Modifikation bei jeder Veränderung der Bedeutung, also auch, wenn ich das eine Mal von einem Buchdeckel und das andere Mal von einem Buchfink, oder das eine Mal von einer Vogelfeder und dann von einer Stahlfeder, oder einmal von einer Tannennadel und ein andermal von einer Stecknadel spreche. Auch hier wird die Bedeutung des Wortes Buch, bzw. Feder und Nadel durch die Zusätze modifiziert. Aber das Eigentümliche bei der „Modifikation“, die wir im engeren Sinne so nennen (möge sie nun durch ein Beiwort oder durch eine gleichbedeutende Apposition oder durch eine Kasusfügung bewirkt werden), ist das, daß dabei Begriffe eine Rolle spielen, welche auf eine gewisse Art psychischen Verhaltens bezüglich oder auf dessen Inhalt reflex sind. Die Folge dieser Modifikation ist, daß das Wort, welches sie erfährt, infolge dessen statt eines Seienden eine bloße Fiktion oder statt eines Realen ein bloßes ens rationis bezeichnet, oder daß, wenn die Bezeichnung doch noch auf etwas Seiendes oder etwas Reales geht, dieses statt der determinierenden Bestimmung, welche ihm genommen wird, keine gleichwertige erhält, sondern ihm bloß eine Beziehung auf einen (wirklichen oder möglichen) Modus psychischen Verhaltens beigelegt wird. Zu einer bloßen Fiktion sehen wir z. B. das durch das Wort „Taler“ Bezeichnete herabsinken, wenn die modifizierenden Wendungen: „bloß vorgestellt“, bzw. „in der Vorstellung“ oder „als bloße Erscheinung“ hinzugefügt werden. Denn das sog. immanente Objekt ist — wie wir schon im ersten Bande der „Untersuchungen“ gesehen haben —

[1]) Im ersten Bande meiner „Untersuchungen“ und anderwärts.

eine bloße Fiktion der inneren Sprachform.[1]) — Wo aber von einem „möglichen Taler" die Rede ist, da haben wir es — statt mit etwas Realem (einem Taler) — vielmehr mit einem bloßen ens rationis zu tun, d. h. mit dem Sachverhalt (oder der Wahrheit), daß ein Taler möglich sei, oder genauer, daß er nicht als unmöglich zu verwerfen sei. — Wo endlich, statt von einem Verbrecher, von einem bloß vermeintlichen Verbrecher gesprochen wird, da existiert zwar etwas Reales, ein Mensch. Aber die weitere Bestimmung, die ihm zukommt, ist nicht ein Äquivalent derjenigen, die ihm durch den Zusatz vermeintlich genommen wird. Es ist damit nur gesagt, daß er in einem irrigen Urteil für einen Verbrecher gehalten wird, sei es daß ihm dies im Sinne einer Korrelation zukommt (wo dann dazu gehört, daß auch tatsächlich ein so irrig Urteilender existiert), sei es bloß im Sinne einer relativen Bestimmung (wo dann bloß gesagt ist, es gelte von dem betreffenden Menschen, daß, wenn einer ihn für einen Verbrecher hält, er irrt). Ähnlich ist es, wenn ich von einem bloß gemalten Pferd spreche. Es existiert da zwar etwas Reales, aber es ist nicht ein Pferd, sondern ein Stück farbiger Leinwand oder dgl., welches so beschaffen ist, daß es durch eine Ähnlichkeit mit der Gestalt und Farbe eines wirklichen Pferdes die Vorstellung eines solchen zu erwecken vermag.

§ 4. In diesem engeren Sinne modifizierend sind nun offenbar auch die Beiwörter „vergangen" und „künftig" (oder gleichbedeutende Kasusfügungen wie: in der Vergangenheit, der Zukunft angehörig u. dgl.). Wir haben es nicht oder wenigstens nicht bloß mit Objektsdifferenzen oder mit Begriffen zu tun, die aus der Anschauung solcher Differenzen abstrahiert sind, wie dies bei den Qualitäts- und Ortsdifferenzen der Fall ist.[2])

[1]) Strenge genommen fungiert also hier „Taler" gar nicht als Name. Denn ein Taler existiert gar nicht; weder ein Reales, das diesen Namen verdient, noch ein Nichtreales, das äquivok so genannt würde. Die Wirklichkeit, welche tatsächlich vorliegt, ist ein Vorstellen, dem die relative Bestimmung zukommt, das fiktiv als vorliegend Bezeichnete, also hier den „Taler" zum Inhalt zu haben.

[2]) Ganz verkehrt scheint es mir, die Vergangenheit etwa wie eine Intensitätsabschwächung eines gewissen Inhalts anzusehen. Das wäre eine Objektsdifferenz, so gut wie ein Unterschied der Qualität oder des Ortes. Ein

Jene Temporalbegriffe sind vielmehr gewonnen durch Reflexion auf gewisse Weisen psychischer Beziehung zu Objekten. Der vergangene Ton ist keine Spezies von Ton und überhaupt keine Sinnesqualität, und der Begriff kann nicht in der Weise aus der Anschauung einer Gattung von solchen gewonnen sein, wie Ton oder Farbe, rot oder grün, hell oder dunkel usw.

So scheint es mir denn keinem Zweifel zu unterliegen, daß wir es beim Moment der Vergangenheit bzw. der Zukunft mit einem besonderen Modus psychischen Verhaltens zu tun haben; und es ist bemerkenswert, daß eine Reihe von Forschern einen gewissen Zusammenhang der Zeit und des Zeitbewußtseins speziell mit dem Urteilsphänomen annehmen zu müssen glaubt.

Etwas derart hat offenbar schon Aristoteles und den Scholastikern vorgeschwebt, indem sie, geleitet durch die Sprache, welche die Zeit am Verbum oder an der Kopula zum Ausdrucke bringt, diese als eine Besonderheit des Urteils bezeichneten. Doch ist nicht klar, ob sie diesen Unterschied für einen besonderen Modus des Beurteilens der Gegenstände hielten, oder ob sie ihn irgendwie zur Materie des Urteils, also zu den Unterschieden des Beurteilten rechneten.

Die erstere Meinung tritt bei J. St. Mill klarer hervor. Er hat wohl die Zeitlichkeit für eine besondere Modalität am Urteil gehalten und hat demselben allgemein drei solche Temporalmodi zugeschrieben: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

§ 5. In neuerer Zeit hat Brentano eine verwandte Ansicht ausgebildet und zeitweilig festgehalten, indem er beim Urteil zu den Differenzen der Qualität (die er „Anerkennen" und „Verwerfen" nennt), der Evidenz bzw. Blindheit, schließlich der „Modalität" (d. h. dem apodiktischen gegenüber dem assertorischen Charakter), temporale Modi als besondere neue Kategorie von Bestimmungen des Phänomens hinzukommend dachte. Und er gab der Lehre die eigentümliche Form, daß er nur dem positiven Urteil solche temporale Modi zuschrieb und auch diesem

leiser Ton ist im selben Sinne Ton wie ein lauter, und das „leise" kann darum nicht das Wesen der Vergangenheit ausmachen. Ganz abgesehen davon, daß diese Theorie die Frage nicht beantworten könnte, was dann die Zukunft sei.

nur Präteritalmodi und einen Präsentialmodus. Ich sage: Präteritalmodi, weil nach Brentano, während der Gegenwartsmodus punktuell wäre, die Vergangenheitsmodi ein Kontinuum bildeten. Ob und wie weit er mit dieser oder J. St. Mill mit seiner etwas verwandten Anschauung recht habe, muß untersucht werden, und wir sind umsomehr dazu aufgefordert, da Brentano selbst seine bezügliche Ansicht sofern geändert hat, als nach seiner heutigen Lehre, was da in Betracht käme, nicht Modi des Urteilens (speziell des Anerkennens), sondern solche des Vorstellens wären.

„Vor allem" (so lesen wir im dritten Abschnitte des Anhangs zu der neuen, durch Nachträge vermehrten Ausgabe der Kapitel der „Psychologie vom empirischen Standpunkt" über die Klassifikation der psychischen Phänomene) „sind als verschiedene Modi des Vorstellens seine temporalen Differenzen zu bezeichnen. Wer Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft für Differenzen der Objekte halten würde, der würde ebenso irren wie der, welcher Existenz und Nichtexistenz für reale Attribute ansähe. Wenn wir in Rede oder Melodie eine Tonfolge hören, oder wenn wir einen Körper schauen, der in Bewegung oder Farbenveränderung begriffen ist, so erscheint uns derselbe individuelle Ton, dasselbe örtlich und qualitativ individuell bestimmte Farbige zuerst als gegenwärtig, dann mehr und mehr als vergangen, während andere als gegenwärtig auftreten, deren Vorstellung dann dieselbe modale Veränderung erleidet. Wer diese Unterschiede für Unterschiede der Objekte nehmen würde, ähnlich wie die räumlichen Differenzen, wenn ich etwas mehr rechts oder mehr links im Sehfelde vorstelle, es ohne Zweifel sind, der würde dem großen Unterschied, der zwischen Raum und Zeit besteht, nicht gerecht werden können. Was den Raum anlangt, so vermögen wir ohne Absurdität anzunehmen, daß es auch unräumliche Dinge gebe; Geister ohne Länge, Breite und Tiefe und ohne eigentliches Hier und Dort; und ebenso (was der neuesten Geometrie ein sehr geläufiger Gedanke ist) Topoide von vier und mehr Dimensionen, bei welchen die vierte zu Länge, Breite und Tiefe analog wie beim Körperlichen die Tiefe zur Breite, die Breite zur Länge hinzukäme und von jeder weiteren Dimension in bezug auf die vorausgehende wieder dasselbe gelten würde. Dagegen wäre es schlechterdings absurd, wenn einer eine Hypothese aufstellte, nach welcher etwas wäre,

ohne gegenwärtig und mit allem andern, was ist, zugleich zu sein, indem es entweder ohne jedes Analogon zu dem Jetzt, oder in einem Chronoid von mehr als einer Dimension dauernd oder wechselnd bestände. Wie ein Qualitätsmodus keinem Urteil fehlen kann, und wir dies zuversichtlich für alle urteilenden Wesen zu behaupten vermögen, so ist auch ein Temporalmodus schlechterdings für jedes Vorstellen erforderlich, und es kann dies ohne Kühnheit nicht bloß für Mensch und Tier, sondern für jedes vorstellende Wesen überhaupt gesagt werden. Es gilt mit derselben Sicherheit, wie der Satz, daß es keine Vorstellung gibt ohne Objekt.

Dieser Punkt ist von der höchsten Wichtigkeit, hat die weittragendsten Konsequenzen, und ich behalte mir vor, ein anderes Mal eingehender bei ihm zu verweilen. Dann werde ich auch auf die Frage eingehen, ob nicht vielleicht bei allem, was eine Zeitlang besteht, außer der kontinuierlichen Reihe der Temporalmodi, mit welchen es zu denken ist, auch eine kontinuierliche Sukzession realer Differenzen angenommen werden müsse, welche aber dann, als ganz transzendent, in keiner unserer Anschauungen gegeben sein würden.“ [1])

§ 6. Demgegenüber sei nochmals betont, daß ich die Lehre, wonach das Zeitbewußtsein irgendwie mit Modi unseres psychischen Verhaltens zusammenhängt, adoptiere und nicht anstehe, sie für den Ausfluß eines genialen Blickes bei ihrem Urheber und für eine endgültige Basis der richtigen Lösung des Zeitproblems zu erklären. Auch darin stimme ich mit Brentano überein, daß das Bewußtsein der Vergangenheit nicht durchwegs durch einen besonderen Modus psychischen Verhaltens gegeben sei, gleichviel ob es sich um eine dem Gegenwartsbewußtsein sehr naheliegende oder eine weiter von ihm entfernte Vergangenheit handle.[2])

[1]) F. Brentano, „Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. Leipzig 1911. S. 131 f.

[2]) Daß die Präteritalmodi nur ein (verhältnismäßig kleines) Stück der Vergangenheit, der wir uns bewußt sind, bzw. sein können, umfaßt, ist in der oben zitierten Schrift, die das Problem nur andeutungsweise behandelt, von Brentano nicht ausdrücklich ausgesprochen. Doch weiß ich auf Grund einer privaten Anfrage, daß dies seine wahre Ansicht ist.

Die Erfahrung scheint auch mir deutlich zu zeigen, daß das Vergangenheitsbewußtsein, welches wir z. B. von einem Tone haben, seiner Struktur nach anders beschaffen ist, wenn er, unmittelbar nachdem er Gegenstand der Empfindung war, als eben gewesen vor dem Bewußtsein steht, und anders, wenn wir uns später seiner als eines vor längerer Zeit gewesenen erinnern. Oder — um ein anderes Beispiel zu wählen — es scheint mir eine auffällige Differenz zu bestehen einerseits zwischen der Weise, wie uns ein bewegter Körper in Erinnerung ist als ein vor geraumer Zeit in einer gewissen Strecke seiner Bahn gewesener, und anderseits wie es der Fall ist in bezug auf diejenigen Punkte der bereits durchlaufenen Bahn, die dem eben gegenwärtig von dem bewegten Körper besetzten zunächst sind. Hier glaubt man das Bewegte, falls die Bewegung nicht eine zu langsame ist, als bewegt zu sehen. Die Veränderung ist „anschaulich". Im weiteren Verlaufe dagegen ist sie nicht Sache solcher „Anschauung", sondern des Denkens, d. h. begrifflicher Konstruktion.

Weiter aber — und dies trennt mich nun von Brentanos heutiger Ansicht — scheint mir etwas Analoges, nämlich daß hier das Temporalbewußtsein nur Sache des Gedankens und begrifflicher Konstruktion ist, von der gesamten Zukunft zu gelten, während nach dem genannten Forscher auch das Bewußtsein von ihr uns wenigstens zum Teil in unmittelbarer Weise durch besondere Modi des Vorstellens gegeben wäre, wie das der Vergangenheit. Die Erfahrung scheint mir zu zeigen, daß wir die Ereignisse als „aus der Zukunft kommend" nur denken und keineswegs als solche „anschauen" können, in analoger Weise wie wir sie als in die unmittelbare Vergangenheit entschwindend anschauen. Während man sie darum als solche zu „sehen" und zu „hören" glaubt, wird dies bezüglich ihres „Kommens aus der Zukunft" wohl niemand behaupten. — Welche Elemente diese begrifflichen Gedanken, sowohl die auf die fernere, nicht „anschauliche" Vergangenheit, als die auf alle Zukunft bezüglichen, enthalten, kann uns erst später klar werden, wenn wir über die Natur des „anschaulichen" Zeitbewußtseins nach allen Seiten ins Reine gekommen sind, worin jene Begriffe ihren Ursprung haben und haben müssen.

§ 7. So denn zunächst noch mehr von jenem „anschaulichen" Zeitbewußtsein, das zweifellos die Wurzel auch aller

unserer Zeitgedanken ist. Hier muß ich weiter auch darin von Brentano abweichen, daß, während es sich nach ihm dabei primär um Modi des Vorstellens handeln soll, nach meiner Ansicht primär solche des Urteilens beteiligt sind. Mit Recht haben sich — wie angedeutet — schon frühere Philosophen durch die Sprache leiten lassen, welche vielfach in den Ausdruck des Urteils auch den der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft aufnimmt und mit ihm verwebt und so das Verbum sowie die Kopula (die ja vornehmlich dem Ausdrucke des Urteils dienen) zum „Zeitwort" geprägt hat. Dem Sein im prägnanten Sinne oder dem Gegenwärtigsein und dem „ist" steht so das „ist gewesen" („war", „fuit") und das Vergangensein, und wiederum das „wird sein" (erit) und das Zukünftigsein wie verschiedene Weisen der Tatsächlichkeit gegenüber. Das scheint sich nun am einfachsten zu erklären durch die Annahme, daß wir es hier mit Begriffen zu tun haben, die auf verschiedene Modi desjenigen Verhaltens reflex sind, aus welchen der Begriff der Tatsächlichkeit entspringt; und dies scheint kein anderer zu sein als der des Bejahens, der Position oder überhaupt des Urteilens.

Doch Brentano ist natürlich dieser naheliegende Hinweis und Gedanke, den man zugunsten der Urteilshypothese geltend machen kann, nicht entgangen, und er hat nicht versäumt, auf ihn Rücksicht zu nehmen, und auch den Versuch nicht unterlassen, ihn mit seiner Hypothese, daß die Temporalmodi primär Sache des Vorstellens seien, in Einklang zu bringen. „Wie die Differenzen der Objekte der Vorstellungen" — bemerkt er in dieser Beziehung a. a. O. S. 135 f. — „so haben auch die Differenzen ihrer Modi nicht bloß für sie selbst, sondern auch für die Urteils- und Gemütsbeziehungen Bedeutung, da sich ja diese auf die Vorstellungen gründen. — Es gilt dies deutlich von den Temporalmodis. Wenn ich urteile, ein Baum sei, und, ein Baum sei gewesen, so erkenne ich ihn in beiden Fällen an, aber mit einem andern Modus der Anerkennung. Wie das Objekt der Vorstellung ‚Baum' nicht bloß die Vorstellung, sondern auch die Anerkennung zu einer andern macht, so auch der Temporalmodus der Vorstellung; er differenziert auch die Anerkennung temporal. Und ähnlich ist es, wenn ich etwas für die Gegenwart oder für die Zukunft wünsche. Beides sind Akte der Liebe, aber sie sind temporal differenziert wie die Vorstellungen, auf die sie sich gründen."

So Brentano. Aber natürlich will dies nicht als Argument dafür gelten, daß die Temporalmodi direkt nur als solche des Vorstellens und bloß indirekt als Differenzen des Urteils gelten könnten. Denn daß sie nur so gefaßt werden könnten, würde ja in stringenter Weise bloß folgen, wenn etwa allgemein bewiesen wäre, daß Urteilsdifferenzen nie primär, sondern nur als Folge von Differenzen des Vorstellens auftreten könnten. Oder dies wäre wenigstens wahrscheinlich gemacht, falls mindestens das als Tatsache feststände, daß alle sonst bekannten Urteilsmodi so begründet wären; dann könnte nach Analogie dasselbe von den Temporalmodis erwartet werden. Allein tatsächlich sind auch nach Brentano weder Bejahen und Verneinen,[1]) noch Evidenz und Apodiktizität primär Vorstellungsmodi, sondern eigentlich und ausschließlich solche des Urteilens. Und umgekehrt lehrt auch er selbst andere Vorstellungsmodi, durch welche nicht, wie durch die von ihm angenommenen temporalen Vorstellungsmodi, Differenzen des Urteilens mitbegründet werden sollen,[2]) so daß er also auch von dieser Seite keine Notwendigkeit und Ausnahmslosigkeit des Zusammenhanges zwischen Vorstellungs- und Urteilsdifferenzen behaupten will.

§ 8. Aber wenn auch Brentano von dieser Seite seine Deutung der Temporalmodi als solcher, die primär Sache des Vorstellens und nur indirekt auch Differenzen des Urteilens seien, nicht für die einzig mögliche hinstellt, so glaubt er doch andere Gründe dafür zu haben. Wir hörten ja bereits, daß nach seiner Ansicht der temporale Modus dem Vorstellen so wesentlich sei, wie der qualitative (die Differenz von „Anerkennen“ und „Verwerfen“) dem Urteil. Wenn dem so wäre, so wäre allerdings — das müssen wir unumwunden zugestehen — ein Vorstellen ohne jenen Modus undenkbar. Denn ein Urteilen ohne jene

[1]) Daß dies Vorstellungsmodi seien, hat dagegen Husserl gelehrt. Aber ich habe schon im ersten Bande meiner „Untersuchungen“, S. 444 f. Anm., Gründe dawider geltend gemacht, und durch das Folgende dürften sie nur bekräftigt werden.

[2]) So den sog. modus obliquus, wovon später. Ebenso später von den allgemeinen Gründen, die m. E. dafür sprechen, beim Vorstellen nur Objektsdifferenzen anzunehmen und nur als solche von dieser grundlegenden auf die anderen, darauf basierten Gattungen psychischen Verhaltens (das Urteilen und das Interessenehmen) übertragen zu denken.

Spezifikation, in bloßer Allgemeinheit, kann ebensowenig existieren wie ein Farbiges, das nicht entweder Rot oder Blau usw. wäre, oder ein Gefühl, das nicht entweder Lieben oder Hassen, Zu- oder Abneigung wäre. Kurz, wer ein Urteil annähme, das keine spezielle Qualität hätte, der ließe etwas existieren ohne seine essentielle Differenz, statuierte also ein Urteilen, das kein Urteilen wäre, oder er hypostasierte ein Universale und Abstraktum.[1])

Gerade hierfür aber, daß die von Brentano angenommenen temporalen Modi des Vorstellens essentielle Differenzen seien, steht der Beweis noch aus und kann wohl nicht erbracht werden. Allerdings zeigt unser „anschauliches“ Zeitbewußtsein eine zweite Komponente, welche schon dem Vorstellen ursprünglich eignet, und auf welcher — wir kommen gleich darauf zurück — der Unterschied von Früher und Später beruht. Dieser Unterschied ist — da es sich hierbei ja nicht um einen solchen der Modi, sondern um Objektsdifferenzen handelt — jedenfalls nicht analog dem der qualitativen Differenzen des Urteils.

Ich spreche hier von einer zweiten, anders gearteten Komponente des „anschaulichen“ oder unmittelbaren Zeitbewußtseins neben den temporalen Urteilmodi, und sie ist allerdings Sache des Vorstellens, aber — wie schon bemerkt — nicht Sache von Vorstellungsmodi. Brentano selbst wirft die Frage auf, ob nicht bei allem, was eine Zeitlang besteht, außer den Temporalmodi, mit welchen es zu denken ist, „auch eine kontinuierliche Sukzession realer Differenzen angenommen werden müsse.“ Gemeint sind damit offenbar zeitliche Unterschiede wie die, ob ein Ereignis, z. B. zur Zeit Cäsars oder zur Zeit

---

[1]) Zu Letzterem kann allerdings die Sprache verführen, indem sie vielfach die Negation nicht durch ein dem Zeichen der Affirmation ebenbürtiges einfaches, sondern durch ein zusammengesetztes Zeichen (wie „ist nicht“) ausdrückt, wobei der eine Teil für sich allein als Ausdruck der Bejahung fungiert. Allein dies geschieht offenkundig nur aus Rücksicht der Zeichenersparnis und nicht in Angemessenheit an die Struktur des psychischen Erlebnisses. Bejahen und Verneinen sind völlig koordinierte, ebenbürtige und nicht weiter zerlegbare Erlebnisse, und das Letztere entsteht nicht, indem ein neues Element zum Bejahen („Glauben“ oder „belief“ in diesem speziellen Sinne) hinzutritt. „Glauben“ im allgemeineren Sinne von „Urteilen überhaupt“ verhält sich — wie schon gesagt — zu Bejahen und Verneinen wie eine Gattung zu den Spezies, nicht wie ein von ihnen real trennbares Element.

Karls des Großen stattgefunden hat. Sie sind jetzt beide ein Gewesenes, aber das Eine ein früher, das Andere ein später Gewesenes, und der Unterschied von Früher und Später fällt ja nicht zusammen mit dem von Gegenwärtig, Vergangen und Künftig. Er wiederholt sich vielmehr in jedem dieser Bezirke. M. a. W. es gibt — darin bin ich ganz mit Brentano einverstanden — offenbar in der Wirklichkeit eine Reihe oder Linie von zeitlichen Unterschieden, die wir untereinander als früher und später bezeichnen und deren jedem es zukommt, einmal künftig, einmal gegenwärtig und einmal vergangen zu sein. So ist es ja bei einem Ereignis, das zur Zeit Cäsars, und einem andern, das zur Zeit Karls des Großen statthatte usw. Jedes war einmal zukünftig, einmal gegenwärtig und ist jetzt vergangen. Dies ist ihnen gemeinsam. Aber doch unterscheiden sie sich auch zeitlich, und das, was diesen ihren Unterschied ausmacht, sind ihre absoluten zeitlichen Unterschiede, auf denen die Relationen des Früher und Später beruhen, welche sich mit denen des Zukünftig-, Gegenwärtig- und Vergangenseins in eigentümlich bestimmter Weise kreuzen und kombinieren. Während es für die letzteren, soweit sie modaler Natur sind, auf dem Gebiete des Räumlichen und Raumähnlichen schlechterdings kein Analogon gibt, sind jene ersten sofern ein Analogon der absoluten örtlichen Differenzen, als sie Objektsdifferenzen sind, d. h. von einem, der die zeitlich bestimmten Gegenstände vollständig und adäquat erfaßte, als Unterschiede der letzteren, und nicht primär als Unterschiede unseres psychischen Verhaltens zu ihnen, miterfaßt werden müßten. Ob sie deshalb mit Brentano als „real" bezeichnet werden können, wollen wir hier dahingestellt sein lassen. Jedenfalls sind sie m. E. etwas Objektives, d. h. etwas an sich Seiendes, und es erhebt sich hier die Frage, ob sie — wie er glaubt — völlig transzendent und unserer Anschauung gänzlich (und nicht etwa bloß in specie, sondern auch der Gattung nach) entzogen seien oder nicht.

§ 9. Ich meine dies nicht annehmen zu können. Vor allem wäre m. E. ohne diese Differenzen die Zeit überhaupt nicht als Kontinuum in unserem Bewußtsein gegeben. Denn nur eben diese Objektsdifferenzen bilden unter sich ein Kontinuum. Die modalen Unterschiede an sich sind nicht stetig.

Und ich muß auch darin von Brentano abweichen, daß m. Er. unser Bewußtsein, soweit es überhaupt Temporalmodi zeigt, nämlich in Hinsicht auf die Gegenwart und die Vergangenheit, nirgends ein Kontinuum von solchen aufweist und aufweisen kann. Wir besitzen m. Er. nicht ein Kontinuum von differenten Präteritalmodi, vielmehr nur einen und neben ihm den Gegenwartsmodus. Beide bilden ein Diskretum. Wie die Wirklichkeit (oder das Sein im prägnanten Sinne), welche dem Gegenwärtigen zukommt, stets dieselbe (schlichte) Tatsächlichkeit ist, so scheint es mir auch wieder mit der eigentümlich modifizierten Weise der Tatsächlichkeit zu sein, die dem Vergangenen zukommt. Dieses eigentümliche modifizierte Tatsächlichsein oder „Inaktuellsein" läßt keine allmähliche Steigerung und überhaupt keine Grade zu, und es gibt keinen kontinuierlichen Übergang vom Gegenwärtig- zum Vergangensein, was doch sein müßte, wenn sich ein Kontinuum differenter Präteritalmodi an den Präsentialmodus anschlöße.

Ich wiederhole also: wenn nur die temporalen Modi und nicht auch etwas von jenen Objektsdifferenzen, die Brentano real nennt, für uns Bewußtseinsinhalt wäre, so wäre uns die Zeit überhaupt nicht als Kontinuum gegeben. Ja, wir könnten nicht einmal einen Begriff von ihr als Kontinuum gewinnen. Denn, wie schon bemerkt, bilden nur jene Objektsdifferenzen unter sich ein Kontinuum; von ihnen aber könnten wir – meine ich — auf Grund der bloßen Erfahrung jener diskreten Modi (auch wenn sie für uns möglich wäre ohne die Vorstellung jener Objektsdifferenzen) auch nicht einmal einen uneigentlichen, geschweige denn einen eigentlichen Begriff schöpfen. Daß aber ihr eigentlicher Begriff nur durch Imperzeption aus einer entsprechenden Anschauung gewonnen sein könne, wird man ohne weiteres zugeben. Hätten wir doch auch keinen eigentlichen Begriff von örtlichen Positionen, wenn uns nicht irgendeine Anschauung davon gegeben wäre. Allein was die Zeit betrifft, könnten wir, wenn uns keinerlei Anschauungen aus der Gattung gegeben wären, auch nicht einmal einen uneigentlichen Begriff nach Analogie bilden, so etwa, wie wir uns — obschon uns die Anschauung dieser Gattung fehlt — die uneigentliche Vorstellung eines n-dimensionalen Topoids zu bilden vermögen nach Analogie zu den dreidimensionalen räumlichen Bestimmtheiten, von welcher Gattung von kontinuierlichen Mannigfaltig-

keiten wir eine Anschauung besitzen. Denn zwischen den Temporalmodi und jenen zeitlichen Unterschieden, welche Objektsdifferenzen sind, fehlt die Analogie. Hier ein Kontinuum, dort nicht; hier Objektsdifferenzen, dort modale Unterschiede im psychischen Verhalten zum (selben) Objekt. Schon in dem Umstand also, daß wir doch den Begriff eines Kontinuums verschiedener zeitlicher Positionen haben, erblicke ich einen Hinweis darauf, daß sie uns nichts völlig Transzendentes sein können, sondern daß wir irgendwelche Anschauung von ihnen haben müssen.

§ 10. Allein auch die direkte Erfahrung scheint mir zu zeigen, daß wir eine Anschauung von solchen nichtmodalen zeitlichen Differenzen haben. Denn so gut es ohne sie in Wirklichkeit kein Früher und Später gäbe, ebenso gut auch in unserem unmittelbaren und anschaulichen Zeitbewußtsein — und wie sollte man ohne ein anschauliches Früher und Später von der Anschauung einer Bewegung und ihres rascheren oder langsameren Verlaufes und von der anschaulichen Vergegenwärtigung einer Tonfolge und ihres Tempos (in Rede oder Melodie) sprechen können?

Kurz: so sicher wir eine Anschauung von Veränderung und Bestand (und von einer verschiedenen Geschwindigkeit der ersteren) haben, ebenso sicher eine solche von absoluten zeitlichen Positionen, die dem sich Verändernden oder eine Zeitlang unverändert Bestehenden zukommen. Denn eben dieses „Zeitlang", das hier im Bewußtsein gegeben ist und gegeben sein muß, ist m. Er. nichts anderes als ein Kontinuum stetig verschiedener zeitlicher Positionen. Aber allerdings — und dadurch unterscheiden sie sich grundwesentlich von den räumlichen und allen ähnlichen („topoiden") Positionen — können diese nur angeschaut werden, indem sich mit einer derselben der präsentiale oder Aktualitätsmodus, mit den anderen der Inaktualitätsmodus des Urteils verbindet. Die Spezies des räumlichen Kontinuums können alle zugleich als im selben Sinne tatsächlich beurteilt werden; das Zeitkontinuum aber kann sich im Bewußtsein nur realisieren, indem bloß eine Spezies mit dem Gegenwartsmodus anerkannt wird und anerkannt werden kann, alle anderen hingegen nur mit einem wesentlich verschiedenen, dem Inaktualitätsmodus. Nur indem die anschau-

lichen zeitlichen Positionen, die z. B. ein an einem bestimmten Orte ruhender Körper sukzessive einnimmt, jede uns einmal momentan mit dem Präsentialmodus, dann eine Zeitlang mit dem Präteritalmodus bewußt ist, ist uns dieses sein zeitweiliges Ruhen anschaulich, und etwas Analoges gilt von den zeitlichen Positionen, welche den stetig verschiedenen sukzessiven Lagen eines bewegten Körpers zukommen.

M. a. W. Zur Anschauung von Bestand oder Veränderung gehört ein Mehrfaches:

1. daß uns die Vorstellungen eines Kontinuums zeitlicher Positionen und von etwas sie Erfüllendem gegeben seien, und

2. daß mit der Vorstellung jeder dieser Positionen und des sie Erfüllenden ein urteilendes Bewußtsein verknüpft sei, welches das Vorgestellte momentan als gegenwärtig und dann eine Zeitlang als vergangen auffaßt.

H. Bergson[1]) will eine Dauer — soviel ich verstehe — nur in unserem Innenleben anerkennen, vermöge der „gegenseitigen Durchdringung unserer Bewußtseinszustände.“ Außer uns existiere nur Raum. Dieser sei seinem Wesen nach homogen; die reine (nicht verräumlichte) Dauer dagegen sei ihrem Wesen nach heterogen. Daran ist nur soviel richtig, daß es im Wesen der Zeit und so auch der Dauer liegt, daß ihren Spezies verschiedene Weisen der Tatsächlichkeit zukommen und daß unser Bewußtsein der Zeit und der Dauer nur durch eine „Durchdringung von Bewußtseinszuständen“ in dem Sinne zustande kommt, als, was in Wirklichkeit aufeinander folgt, im Bewußtsein gleichzeitig gegeben sein muß, aber nicht als gleichzeitig, sondern als sich folgend. Von jenem Kontinuum zeitlicher Positionen, das wir anschaulich überblicken, muß also jede Spezies (samt dem sie Erfüllenden) uns eine Zeitlang bewußt sein, erst momentan durch den Gegenwartsmodus, dann eine Zeitlang durch den Präteritalmodus, und jede ist uns in dieser Weise bewußt durch eben das Zeitkontinuum hindurch, welches gebildet wird durch die Menge oder Mannigfaltigkeit der Spezies, deren jede einmal momentan als gegenwärtig erscheint. Hören wir also z. B. einen Ton, so erwächst uns im Bewußtsein von ihm ein bestimmtes phänomenales Kontinuum von zeitlichen Positionen, die er erfüllt, welches Kontinuum uns

[1]) Vgl. besonders H. Bergson, „Zeit und Freiheit“. Deutsche Übersetzung. Jena 1911. S. 90f.

zunächst als kontinuierlich wachsend und in jedem Momente entsprechend seinem Wachstum, schließlich also in seiner ganzen Länge, gleichzeitig bewußt ist. Aber dieses zeitliche Kontinuum, welches von unserem Präsentialurteil sukzessive, und wovon ein wachsendes Stück und schließlich die ganze Länge vom Präteritalbewußtsein gleichzeitig beleuchtet wird, ist — wie schon bemerkt — enge begrenzt. Somit wenn wir uns z. B. an einen gehörten Ton a, der uns so anschaulich in die Vergangenheit entschwand, auch später noch erinnern, so ist dieses Bewußtsein von ganz anderer Art. Dagegen erfreut sich ein dem Ton a zeitlich folgender Ton b oder auch ein diesem gleichzeitiger anderer Eindruck c derselben Wohltat in derselben oder ähnlicher Beschränkung.

Natürlich ist auch der Akt des Präsentialbewußtseins, der hier im Spiele ist, kein bloß momentaner. Wie überhaupt in der psychischen sowohl als in der physischen Welt, alles, was ist, eine Zeitlang ist, sei es daß es eine Zeitlang unverändert besteht, oder während derselben in infinitesimalem Wechsel variiert, so kommt auch dem Akt, worin wir eine gewisse zeitliche Position und das sie Erfüllende momentan als gegenwärtig auffassen, nicht bloß punktuelle Tatsächlichkeit zu. Zwischen dem Präsential- und dem dazu sich gesellenden Präteritalmodus besteht nur der, allerdings sehr bemerkenswerte, Unterschied, daß der erstere, indem er eine Zeitlang dauert, bloß sukzessive sich auf eine stetige Folge von zeitlichen Positionen bezieht, welche als Materie oder vorgestellte und beurteilte Gegenstände im Bewußtsein auftreten, während der Präteritalmodus auch gleichzeitig eine Vielheit, ja eine stetige Mannigfaltigkeit von solchen umfaßt.

Daß uns also in jedem wirklichen Zeitmoment, den wir erleben, ein Kontinuum von solchen punktuellen Zeitspezies anschaulich ist und uns dadurch etwas als eine Zeitlang dauernd erscheinen kann, ist allerdings Folge davon, daß zum Gegenwarts- oder Aktualitätsmodus, der (im selben wirklichen Moment) nur eine zeitliche Position beleuchtet, sich der Präteritalmodus gesellt, der — wie gesagt — gleichzeitig auf ein bis zu einem bestimmten Maße wachsendes Kontinuum von verschiedenen Positionen, wovon jede einmal (in einem je und je früher wirklichen Moment) vom Präsentialmodus beleuchtet war, geht und sie uns gleichzeitig als früher und früher gewesen oder mehr und mehr in die Vergangenheit verschoben erscheinen läßt.

§ 11. Ich sage: Was uns als gegenwärtig bewußt war, erscheine dann durch den Präteritalmodus mehr und mehr in die Vergangenheit verschoben, trotzdem ich leugne, daß es ein Kontinuum von verschiedenen Präteritalmodi und einen allmählichen Übergang von der Gegenwart in die Vergangenheit oder eine Steigerung der eigentümlichen Weise des Inaktuellseins gebe, das wir dem Vergangenen zuschreiben. Der Ausdruck „mehr und mehr vergangen" ist eben äquivok. Es kann damit nicht bloß eine solche Steigerung gemeint sein, die ich für unannehmbar und unmöglich halte; er kann auch die berechtigte Bedeutung von „später und früher vergangen" haben. Früher und Später aber sind Relationen, die sich — wie wir schon wissen — mit den Unterschieden von Zukünftig, Gegenwärtig und Vergangen in eigentümlicher Weise kreuzen und als notwendige Folge an die uns als Objektsdifferenzen gegebenen absoluten zeitlichen Positionen knüpfen, deren jede abwechselnd künftig, gegenwärtig und vergangen ist und sein muß. Daß also etwas als früher und dann — im Vergleiche damit — als noch früher und abermals früher vergangen und in diesem Sinne als mehr und mehr Vergangenes und als früher und früher gegenwärtig Gewesenes erscheint, liegt in der innersten Natur der zeitlichen Positionen, die ihrer absoluten Beschaffenheit gemäß notwendig untereinander im Verhältnis des Nacheinander (also des Früher und Später) stehen müssen, wie es in der Natur der räumlichen Positionen liegt, notwendig ein Nebeneinander zu bilden. Aber eben diese Natur der zeitlichen Positionen im Unterschied von allem Räumlichen und Raumähnlichen fordert auch unweigerlich als Bedingung für die ihnen eigentümliche und mit nichts anderem völlig vergleichbare Kontinuität die verschiedenen Weisen der Tatsächlichkeit von Gegenwart und Vergangenheit, bzw. die entsprechenden Modi des Urteils.

Wir sagten, das Verhältnis des Nacheinander liege im innersten Wesen der zeitlichen Spezies. Aber vielleicht wendet man ein, dieses Nacheinander sei nicht anders möglich, als indem jeder Stufe desselben, auch des Vergangenen unter sich und des Zukünftigen unter sich, eine stufenweise verschiedene Art der Tatsächlichkeit, d. h. ein besonderer Modus der berechtigten Anerkennung und somit dem Kontinuum der temporalen Objektsdifferenzen auch ein Kontinuum von Urteilsmodi entspreche. So meinte auch ich eine Zeitlang und nahm neben den Objektsdifferenzen ein Kontinuum von Modi ihrer Auffassung an. Allein bei näherer Überlegung wurde mir

klar, was ich eben ausführte, daß dies unannehmbar ist, indem bei den Objektsdifferenzen ganz wohl ein allmählicher Übergang denkbar, etwas Analoges aber bei den Modi der Tatsächlichkeit undenkbar ist. Das Vergangene (bzw. Zukünftige) ist inaktuell; aber was vor einer Sekunde war, ist nicht weniger inaktuell, als was vor tausend Jahren war, und dieses nicht mehr als jenes. Eine Steigerung ist hier gänzlich ausgeschlossen. Sie kann sich nur beziehen auf die Entfernung verschiedener inaktueller Zeitspezies von der aktuellen, welche mit der absoluten Bestimmtheit dieser Objektsdifferenzen gegeben ist.

Nichtsdestoweniger liegt ein gewaltiger Unterschied des Zeitkontinuums gegenüber dem Raumkontinuum vor, der in dem bekannten „Zeitaxiom“: verschiedene Zeiten können nicht zugleich sein, ausgedrückt ist. Man hat diesen Satz für eine Tautologie erklärt. Das wäre er aber bloß dann, wenn er nichts anderes besagte als: verschiedene Zeitspezies sind verschieden. Allein das ist sein wahrer Sinn nicht, sondern vielmehr: eine Zeitspezies kann nicht aktuell sein, wenn eine davon verschiedene aktuell ist. Auch das ist zweifellos eine axiomatische oder apriorische Einsicht, allerdings nicht von der Art des Satzes vom Widerspruch (wie: was verschieden ist, ist verschieden), sondern einem andern Typus von apriorischen Einsichten angehörig, worauf wir bei anderer Gelegenheit zu sprechen kommen werden.[1] Der tautologische Satz, daß verschiedene Spezies einer Gattung verschieden sind, gilt überall, auch bei Qualitäten, Orten usw.; dagegen daß eine nicht aktuell sein kann, wenn eine von ihr verschiedene aktuell ist, das ist ein spezifisches Zeitaxiom.

Vielleicht wendet man ein: Es könne aber doch eine Zeitspezies inaktuell sein (im Sinne der Vergangenheit oder Zukunft), auch wenn andere, von ihr verschiedene im selben Sinne inaktuell sind, und eben auch hier wäre ein Gesetz des Ausschlusses zu erwarten. M. a. W. es wäre — wie wir uns oben schon eingewendet haben — zu erwarten, daß jeder Spezies eine besondere Weise der Tatsächlichkeit zukomme. Allein — wie wir schon gesehen haben — ist dies unmöglich. Es ist auch durchaus nicht notwendig. Genug, daß verschiedene Zeitpunkte sich auch im Stande der Inaktualität (der Vergangenheit oder Zukunft) nur folgen können, so wie sie sich im Stande der Aktualität — sozusagen in statu nascendi — folgen, oder

[1] Im zweiten Bande meiner „Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie“.

umgekehrt, daß die Weise, wie sie sich als künftig oder vergangen folgen, ihnen auch die Folge in der Gegenwart vorschreibt.

So muß ich dabei bleiben. Wir haben offenbar — denn ohne dies wäre uns die Zeit gar nicht als Kontinuum gegeben — als zweite Komponente des Zeitbewußtseins neben den modalen gewisse nichtmodale Unterschiede zu verzeichnen, die wir — weil sie Differenzen der vorgestellten Objekte oder der „Vorstellungsmaterie" sind — auch materiale nennen könnten. Wenn also jedem Vorstellen temporale Modi wesentlich wären, so müßte es ihm darum auch wesentlich sein, diese temporalen Objektsdifferenzen aufzuweisen. Allein daß dies der Fall sei, leuchtet jedenfalls nicht von vornherein ein, und es ist bemerkenswert, daß dies auch Brentano nicht lehrt und lehren kann, da er ja solche Objektsunterschiede unseres Vorstellens überhaupt leugnet und sie für völlig transzendent erklärt.

§ 12. Doch Brentano führt noch einen andern Beweis dafür an, daß dem Vorstellen temporale Modi zukommen müßten, und daß diese nicht primär Sache des Urteils sein könnten.

Nachdem er (a. a. O.) schon gesagt hat, daß, wenn ich etwas für die Gegenwart und Zukunft wünsche, beides Akte der Liebe seien, aber temporal differenziert wie die Vorstellungen, auf die sie sich gründen, fährt er fort: „Man bemerkt hier leicht, daß dies ohne Vermittlung eines temporalen Urteils geschieht. Der Wunsch für die Gegenwart oder für die Zukunft schließt weder den Glauben, daß das Gewünschte sei oder sein werde, noch die ihm entgegengesetzte Leugnung ein. Und ich unterlasse nicht, dies ausdrücklich hervorzuheben, weil jemand wegen der besonderen Rücksichtnahme der Konjugation des Zeitworts auf die Zeitunterschiede zu der Meinung hinneigen könnte, daß es sich bei den Temporalmodi um Differenzen handle, die erst das Urteil, nicht aber ebenso schon die Vorstellung treffen. Denn das Zeitwort ist jene sprachliche Form, welche besonders dazu dient, den Ausdruck des Urteils zu ergänzen."[1])

Demgegenüber gebe ich natürlich ohne weiteres zu, daß der auf Gegenwärtiges oder auf Zukünftiges gerichtete Wunsch ein Zeitbewußtsein involviert, und daß dies nicht ein Glauben an das Gewünschte (nach Brentanos Ausdrucksweise eine „An-

[1]) Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. S. 136.

erkennung") ist, aber auch nicht notwendig eine Leugnung dessen zu sein braucht. Nur eine Vorstellung der Gegenwart und der Zukunft ist unumgänglich. Allein eine solche ist auch nach uns ganz wohl möglich. Diejenige Komponente des Zeitbewußtseins, welche uns absolute materiale zeitliche Differenzen zum Bewußtsein bringt, ist immer ein Vorstellen. Wenn wir sagten, daß diese im Vorstellen liegende Komponente stets von einer andern begleitet sein müsse, wodurch wir diese temporalen Bestimmungen bald als gegenwärtig, bald als vergangen auffassen, so ist diese Auffassung zwar manchmal ein Urteilen, aber nicht immer und nicht notwendig. Wenn es sich um eine fernere Vergangenheit, und durchgängig, wenn es sich um die Zukunft handelt, liegt nicht ein bezüglicher Urteilsmodus, sondern ein auf einen solchen reflexes Vorstellen vor. Auch wenn ich an etwas ferner Vergangenes als solches glaube oder ein Zukünftiges gläubig erwarte, geschieht dies nicht durch einen entsprechenden temporalen Modus des Anerkennens, sondern durch ein (modal von den auf Gegenwärtiges gerichteten nicht verschiedenes) Urteil, das nur eine besondere, zum Teil aus modalen Zeitbegriffen gebildete Vorstellungsmaterie hat. Solche Vorstellungen, und nur sie, liegen denn auch dem Wunsche zugrunde, der, ohne das Gewünschte zu erwarten und überhaupt daran zu glauben, es für die Gegenwart oder für die Zukunft ersehnt.

§ 13. Wir haben von diesen vermittelten und reflexen Zeitvorstellungen oben schon gesprochen, und es ist hier der Ort, noch etwas näher auf ihre Struktur und Bildungsweise einzugehen. Sie enthalten — analog wie das unmittelbare, „anschauliche" Zeitbewußtsein — zwei Elemente, wovon das eine stets und notwendig mit dem andern verbunden ist. Das erstere ist durch Imperzeption aus den Anschauungen jener absoluten zeitlichen Bestimmungen geschöpft, die wir als Objektsdifferenzen in Anspruch nehmen mußten, während das andere durch Reflexion auf das modale Verhalten zu diesen Objektsdifferenzen (bezw. auf den Inhalt dieser Bewußtseinsmodi) gewonnen wird, welches das Vorstellen jener Objektsdifferenzen begleitet. So bilden wir uns die begriffliche Vorstellung eines „früher als ein gewisses Anderes Gewesenen", sei es daß wir von der zu den Objektsdifferenzen gehörigen zeitlichen Lage dieses Andern eine konkrete Vorstellung oder nur einen Begriff haben, und wir bilden auch den

noch allgemeineren Begriff eines früher, bzw. später als ein anderes Vergangenen überhaupt. Mit Hülfe solcher Begriffe und gewisser Temporalzeichen, die uns zur (sei es bloß gewohnheitsmäßigen, sei es mehr rationellen) Schätzung der relativen Lage gewisser Ereignisse dienen, konstruieren wir dann weit über dasjenige Stück der Vergangenheit hinaus, welches uns anschaulich bewußt ist, Gedanken und Urteile über Gewesenes. Nach Analogie zu solchem früher und später Gewesenem und zum Gewesenen im Verhältnis zum Gegenwärtigen bilden wir uns auch den Begriff des Zukünftigen im allgemeinen (als dessen, was eine ähnliche und ähnlich orientierte Lage zum Gegenwärtigen hat, wie dieses zum Vergangenen und wie das später zum früher Vergangenen) und den des früher und später Zukünftigen. Wir haben zwar — wie schon bemerkt — keine Anschauung von Zukünftigem, aber es leuchtet a priori ein, daß es nicht bloß zeitliche Positionen gibt und geben muß, die der jeweils gegenwärtigen (oder mit dem Aktualitätsmodus anerkannten) gegenüber ihrer Natur nach früher, sondern auch solche, die jener gegenüber ihrer Natur nach später sind. Wären uns solche zeitliche Positionen anschaulich gegeben, so wäre uns auch die zugehörige modifizierende Weise der Tatsächlichkeit anschaulich, da das eine ohne das andere unmöglich und der betreffende Urteilsmodus mit dem auf die Vergangenheit bezüglichen identisch ist. Wir würden dann jene (gegenüber der gegenwärtigen) späteren Zeitspezies und das sie Erfüllende ebenso „aus der Zukunft kommen“, wie wir jetzt die früheren in die Vergangenheit hinabsinken „sehen“. Zu der Metästhese, dem Nachblick, der uns faktisch gegeben ist, käme eine Proästhese, ein Vorschauen, welches uns jetzt in eigentlicher Weise versagt und wovon nur ein Analogon, im begrifflichen Denken, zu realisieren ist.

Wir haben schon bei anderer Gelegenheit betont, daß, obwohl Imperzeption, Komperzeption und Reflexion verschiedene Wege und Weisen der Begriffsbildung sind, sie doch bei der Gewinnung mancher Begriffe innig ineinander greifen müssen. Dafür sind die räumlichen und noch mehr die zeitlichen Begriffe sprechende Belege.

Da es den Zeit- und den Ortsspezies ihrer Natur nach eigentümlich ist, nur als Positionen in einem Kontinuum vorzukommen, so gehört es zu ihrem Wesen, stets, wo eine existiert, mit anderen koexistierenden bzw. präexistierenden oder sukzedierenden in Korrelation zu stehen. So gehen hier Imperzeption und Komperzeption untrennbar Hand in Hand.

Bei der Bildung der zeitlichen Begriffe aber kommt hinzu, daß das Zeitkontinuum seiner Natur nach nur auffaßbar ist als Gegenstand verschiedener

temporaler Urteilsmodi, so daß das Moment der möglichen Beziehung zu einem solchen Modus im allgemeinen in den Begriff der absoluten Zeitspezies und der darauf beruhenden zeitlichen Relationen eingeht. Ein irgendwann Seiendes (und damit Früheres oder Späteres als ein anderes) ist notwendig entweder vergangen (bzw. zukünftig) oder gegenwärtig, kurz ein zu einem temporalen Modus der Tatsächlichkeit in möglicher Beziehung Stehendes; wie umgekehrt ein Vergangenes (bzw. Zukünftiges) oder Gegenwärtiges notwendig ein irgendwann Seiendes (und damit ein Früheres oder Späteres als ein anderes) ist.

§ 14. Mit dem Gesagten ist freilich unsere Kontroverse mit Brentano noch nicht erledigt. Zwar glauben wir schon an anderer Stelle dargetan zu haben, daß er mit Unrecht die Existenz reflexer (d. h. auf die Inhalte unserer psychischen Verhaltungsweisen bezüglicher) Begriffe leugnet und daß kein befriedigender Ersatz für diese zu finden ist,[1]) daß also auch von dieser Seite kein Anstand besteht speziell gegen die Annahme solcher reflexer Zeitbegriffe, wie wir sie statuieren; aber es könnte scheinen, daß, auch wenn wir hiermit recht haben, gleichwohl noch Schwierigkeiten für unsere Deutung der auf die Zukunft gerichteten Interessephänomene zurückbleiben, und diese müssen wir hier jedenfalls zur Sprache bringen.

Man könnte nämlich sagen: Die Existenz von solchen reflexen Begriffen (wie: Gewesenes, Zukünftiges) zugegeben, müßten wir doch auch zugeben, daß, was durch sie vorgestellt werde, modifiziert vorgestellt werde.[2]) Der gewesene und der zukünftige König ist nicht König, und die gewesene und die zukünftige Erkenntnis ist keine Erkenntnis. Wenn also unserem auf die Zukunft gerichteten Wunsche nach Erkenntnissen, Werken der

[1]) Brentano nimmt — wie wir wissen — ein Kontinuum von Vergangenheitsmodi und daneben auch ein solches von Zukunftsmodi an. Aber immerhin läßt er uns von beiden nur ein beschränktes Stück gegeben sein, und ist also auch seinerseits genötigt, die Art, wie wir uns einer ferneren Vergangenheit und einer ferneren Zukunft bewußt sind, in einer vermittelten Weise zu denken, nicht als unmittelbar durch besondere Modi unseres psychischen Verhaltens gegeben, sondern durch begriffliche Gedanken, welche sich irgendwie auf der Anschauung jener Modi aufbauen. Doch ist er über die Natur dieser Gedanken und die Weise, wie sie sich auf der Anschauung der Temporalmodi aufbauen, anderer Ansicht als wir, worauf wir anderwärts zu sprechen kommen.

[2]) Dieses „modifiziert Vorstellen" von etwas ist beileibe kein anschauliches Denken des Modifizierten als solchen. Dieser Charakter kann nicht Gegenstand der Imperzeption sein, wie Rot oder Hierseiend. Anschaulich und Gegenstand der Imperzeption kann nur die psychische Tätigkeit sein, welche bei der sog. Modifikation im Spiele ist. So ist es ja auch bei „vermeintlicher Verbrecher" u. dgl.

Nächstenliebe usw. solche Vorstellungen zugrunde lägen, so wäre unser Wunsch in Wahrheit nicht auf einsichtiges Urteilen und auf Wohltun gerichtet, sondern auf etwas, was gar nichts Reales und darum auch keine Erkenntnis und keine tugendhafte Handlung wäre. Daß hiermit unser tatsächliches Wünschen und Interesse nicht richtig gedeutet ist, scheint offenkundig. Nicht bloße entia rationis, sondern Reales wünschen wir, wenn wir uns auch für die Zukunft einen sich immer mehrenden Zuwachs an psychischen Gütern wie die obigen wünschen, sowie auch derjenige, der — dem Mammon dienend — sich zu den ihm gegebenen noch weitere Tausende und Hunderttausende von Gulden wünscht, damit keine bloßen entia rationis meint und ersehnt. Dies scheint nun nur so begreiflich, daß eben das, was er sich bei seinem Wünschen vorstellt, nicht etwas Modifiziertes, sondern ein reales Objekt ist, und daß er dieses unveränderte Objekt nur in einer veränderten, *temporal modifizierten* Weise vorstellt und — vermöge des Zusammenhanges des Wunsches mit dem Vorstellen, auf welches er gebaut ist — *auch mit ebenso verändertem Modus* wünscht.

Allein mir scheint, auch wir sind nicht gezwungen zu lehren, daß, wer sich auch für die Zukunft, sei es Erkenntnis, sei es einen Zuwachs von Reichtümern, wünscht, ein bloßes ens rationis wünsche. Ich erinnere daran, daß das Zeitbewußtsein nach uns eine doppelte Komponente hat, wovon nur die eine modifizierend ist. Wenn ich mir für morgen neue Erkenntnisse wünsche, so fällt, was ich dabei vorstelle, unter den Begriff der Erkenntnis und ist nur determiniert durch eine gewisse absolute zeitliche Bestimmung, die ich allerdings nur dadurch näher beschreiben kann, daß ich sie mit einem gewissen zukünftigen astronomischen Ereignis als gleichzeitig bezeichne, und darin liegt zweifellos ein modifizierendes Element. Denn das Zukünftige als solches ist nicht real und ist überhaupt nicht wesensgleich mit dem Gegenwärtigen. Allein mein Wunsch ist nicht auf dieses *Modifizierte* als solches gerichtet, sondern primär auf das durch jene absolute zeitliche Bestimmung *Determinierte* und nur gleichsam per accidens auf die notwendig damit verbundene Modifikation. M. a. W. Ich liebe und wünsche eine wirkliche Erkenntnis, nur daß sie nicht jetzt wirklich *ist*, sondern in einem Zeitpunkte, der erst später wirklich sein *wird*, also *jetzt* ein erst Zukünftig-Wirkliches ist; und dies, daß sie gegenwärtig

ein Inaktuelles, Modifiziertes ist, nehme ich mit in Kauf, sei es, weil jene Erkenntnis im betreffenden künftigen Zeitpunkt eine Nützlichkeit haben wird, die sie jetzt nicht hat, sei es, weil sie erst dann, und nicht schon jetzt, für mich überhaupt erreichbar sein wird, sei es endlich — wenn von allem andern abgesehen wird — weil sie gerade in der Zukunft auftretend das Gesamtmaß des Guten in der Welt in der wünschenswertesten Weise vermehren wird. Aber, wie schon bemerkt, wünsche ich sie — ob für die Zukunft oder für die Gegenwart — jedenfalls als wirkliche Erkenntnis, eben weil ich die Erkenntnis als solche liebe. Wünschte ich dagegen die eigentümliche Weise der Tatsächlichkeit, die dem Zukünftigen als solchem zukommt, so könnte dies nicht ein Ausfluß meiner Liebe zur Erkenntnis sein, sondern eher ein Ausfluß des Hasses. So wie einer, der ein Übel verabscheut, aber dem nicht entgehen kann, daß es irgendeinmal wirklich sei, wenigstens instinktiv wünscht, daß dem Unheil, soweit und solange wie nur immer möglich, bloß jene modifizierte Tatsächlichkeit zukomme, welche dem Vergangenen oder dem Zukünftigen eigen ist. In diesem Falle ist der Wunsch primär auf die mit der Vergangenheit und Zukunft verbundene Modifikation des Gewünschten gerichtet; bei dem, der das Gewünschte liebt, dagegen auf eine nicht modale zeitliche Bestimmtheit desselben, die an und für sich nicht modifizierend, sondern determinierend ist. Etwas anderes ist eben, wünschen, daß etwas inaktuell sei im Sinne des Vergangenen oder des Zukünftigen, und wünschen, daß es wirklich oder aktuell sei in einem Zeitpunkte, der zukünftig und darum jetzt inaktuell ist. Darum ist das vergangene Übel nicht in anderem Sinne und nicht weniger ein Übel und hassenswert als das gegenwärtige, das zukünftige Gut nicht in anderem Sinne liebenswert als das gegenwärtige. Und bei unseren Entschließungen, wenn sie beherrscht sind von den Grundsätzen der Ethik (denen gemäß wir stets das Beste unter dem für uns Erreichbaren erstreben sollen), bringen wir das zukünftige Gute — und gerade dieses nimmt ja den breitesten Raum ein unter den Gütern, die wir so in Betracht ziehen — nicht in anderer Weise in Rechnung als die gegenwärtigen. Es sei denn — was aber eine andere Sache ist —, daß ihre Verwirklichung nicht sicher, sondern nur mehr oder weniger wahrscheinlich ist. Aber die Sicherheit des Eintrittes eines Gutes vorausgesetzt, so ist

sein primärer Wert in der Zukunft kein anderer als in der Gegenwart. Seine Nützlichkeit mag eine andere sein, und darum mag es berechtigt sein, es für die Gegenwart noch mehr als für die Zukunft zu begehren oder umgekehrt. Aber auch das ist ein Unterschied, der für unsere Frage hier nicht inbetracht kommt. Kurz: Wenn die vernünftige Wertung sich primär auf jene eigentümliche Weise der Inaktualität bezieht, welche dem Vergangenen und dem Zukünftigen als solchem eignet, dann ist sie berechtigterweise eine andere, als wenn sie auf das Gegenwärtige als solches sich bezieht. Dagegen macht es für die vernünftige Wertschätzung keinen Unterschied, ob sie sich auf eine wirkliche Erkenntnis bezieht, sofern sie gestern wirklich war oder morgen sein wird oder heute ist.

So scheint sich mir denn in der Frage, ob das psychische Verhalten, worin und wodurch uns etwas unmittelbar als gegenwärtig oder vergangen erscheint, ein Urteilen oder ein Vorstellen sei, die Wage entschieden auf die erstgenannte Seite zu neigen.[1]

§ 15. Doch bleibt uns die Aufgabe, in bezug auf diese Urteilsmodi, deren Tatsächlichkeit mir außer Zweifel zu stehen scheint, noch weitere wichtige Fragen zu beantworten. Vor allem die nach ihrem Verhältnis zu den anderen Seiten oder kategorialen Momenten am Urteilsphänomen.

In dieser Beziehung meinte ich früher, der eigentümliche Temporalmodus, wodurch uns ein Ton, den wir eben gehört, als unmittelbar vergangen erscheint, komme nicht minder als eine neue Kategorie zur Qualität des Urteils (als deren einzige Differenzen oder Spezies ich mit Brentano das „Anerkennen" und das „Verwerfen" ansah) hinzu, wie etwa die Evidenz oder die Apodiktizität.[2]

[1]) Auch das kann noch zu ihren Gunsten gesagt werden, daß nur so sich restlos erklärt, warum — wie früher erwähnt wurde — gerade das Urteilszeichen und nur dieses von der Sprache zum Zeitwort gemacht wurde. Während, wenn sich — wie es Brentanos Ansicht ist — der Temporalcharakter nur vom Vorstellen aufs Urteilen übertrüge und dies doch bei den Akten des Interesses ebenso der Fall wäre, nicht abzusehen ist, warum der Ausdruck des Zeitbewußtseins nicht ebenso mit den letzteren Phänomenen wie mit denen des Urteils verflochten werden sollte.

[2]) Dagegen war ich nie in Versuchung, die Temporalmodi etwa mit verschiedenen Weisen oder Graden der Evidenz des Urteils zu identifizieren und etwa das Fürvergangenhalten eines Ereignisses für einen geringeren Grad von Evidenz („Vermutungsevidenz", die auch Täuschung zulasse) zu halten,

Allein wiederholte Überlegung hat mich an dieser Ansicht irregemacht. Wäre sie nämlich den Tatsachen entsprechend, dann müßte, wenn wir in dieser unmittelbaren Weise etwas für vergangen und wenn wir es für gegenwärtig halten, das eine und das andere ein Anerkennen im selben Sinne sein; so wie es zweifellos ein Anerkennen im selben Sinne ist, wenn wir einmal etwas in evidenter und wenn wir es das anderemal in blinder Weise fürwahrhalten, obwohl im ganzen der Vorgang ein verschiedener ist; oder wie das Rote ein Rotes im selben Sinne bleibt, auch wenn die Quantität der Erscheinung wechselt, obwohl das ganze Phänomen auch hier ein anderes ist. In Wahrheit aber scheint mir, wenn ich etwas durch den Präteritalmodus für vergangen, und wenn ich es durch den Präsentialmodus für gegenwärtig halte, nicht ein „Anerkennen" im selben, sondern nur in analogem Sinne vorzuliegen. Wohl mag man dem einen und dem andern Verhalten den Namen eines Anerkennens geben; aber, wie immer es zweckmäßig sein mag, ihm denselben Namen zu geben, so ist es doch nicht in dem Sinne berechtigt, als wäre der Terminus Ausdruck eines einheitlichen Begriffes, wie Farbiges oder auch Qualitatives, sondern er ist nur Ausdruck einer Analogie. Wie etwa „Helligkeit", wenn ich sie von den Farben und dann auch wieder von den Tönen (mit Bezug auf ihre verschiedene Höhe) gebrauche; oder „Länge", wenn ich von Länge im Raume und von Länge in der Zeit spreche.

Ich sage: „Anerkennen" im Sinne des Fürgegenwärtig- und im Sinne des Fürvergangenhaltens heiße nicht im selben, sondern nur in analogem Sinne so, und das scheint mir völlig klar zu werden durch den Blick auf die Inhalte der beiden Urteilsweisen. In der Meinung, daß „Anerkennen" und „Ver-

womit es fürwahrgehalten worden. Dergleichen erscheint mir aus mehrfachen Gründen unannehmbar, ja unmittelbar absurd. Denn diesen Namen verdient ja doch die Annahme, ein Urteil könne evident und dabei doch nicht richtig sein. Ist doch Evidenz nichts anderes als ein sich Kundgeben der Richtigkeit und stehen somit Unrichtigkeit und Evidenz offenkundig im Verhältnis der Inkompatibilität. Versteht man aber unter einem geringeren Grad von Evidenz etwas Widerspruchsloses und Denkbares, z. B. Evidenz, daß etwas in gewissem Grade wahrscheinlich sei, so kann dies zwar von Vergangenem gelten; aber es kann unmöglich sein Wesen ausmachen. Schon darum nicht, da es ja doch ebenso auch von Zukünftigem und von Gegenwärtigem gelten kann.

werfen" die eigentlichen und einzigen Qualitätsunterschiede seien, definierte ich (im I. Bande meiner „Untersuchungen") „Seiendes" als das, was mit Recht anerkannt werden kann oder als den dem Anerkennen adäquaten Sachverhalt. Allein Seiendes im eigentlichen Sinne ist — wie auch Brentano lehrt, ja als erster erkannt hat — nichts Anderes als jetzt oder gegenwärtig Seiendes. Daraus scheint mir jedoch unweigerlich zu folgen, daß das „gegenwärtig" oder „jetzt" zu dem „ist" oder „seiend" nicht determinierend oder bereichernd hinzutritt. Da es aber auch nicht modifizierend zu ihm hinzukommt,[1]) da eben — wie schon bemerkt — das Jetztsein das Sein im strengsten und eigentlichsten Sinne ist, so muß die Modifikation und das uneigentliche Sein auf Seite des Vergangenen bzw. des Zukünftigen liegen, und wie vom Sein und Gewesensein bzw. Seinwerden, so muß dies auch von dem „Anerkennen" gelten, zu dem diese verschiedenen Urteilsinhalte in der Beziehung der Adäquation stehen. Es muß ein Anerkennen im eigentlichsten Sinne geben, und das kann nichts anderes sein als das Fürgegenwärtighalten.

M. a. W. Fürgegenwärtig- oder Füraktuellhalten ist nichts anderes als eine Spezies von Urteilsqualität, welcher das Fürinaktuellhalten als andere gegenübersteht, und beide heißen „Anerkennen" nicht wahrhaft im selben, sondern nur in einem analogen Sinne. Wir wiederholen: Kämen die Temporalmodi als eine neue, wenn auch in gleicher Weise essentielle Kategorie am Urteilsphänomen zur Qualität hinzu, so könnten die Differenzen der letzteren durch das Hinzutreten der ersteren in ihrem Sinne und Wesen nicht tangiert werden, wie denn, wo wir etwa bei einer Substanz mehrere, sie konstituierende essentielle Differenzen treffen, z. B. beim Körper neben der Qualität die Quantität, doch die in einer dieser Kategorien gegebenen Differenzen nicht berührt werden durch das Auftreten und den Wechsel von solchen in der andern. Und — so können wir hinzufügen — das gilt natürlich auch, wenn es sich um einen Gegensatz in diesen Differenzen innerhalb der einen oder der anderen Kategorie handelt. Was wahrhaft entgegengesetzt ist in einer

[1]) Da das „Jetztsein" weder determinierend noch modifizierend zu dem Sein hinzukommt, so müßte man nur sagen, es sei eine Privation wie „assertorisch" gegenüber „apodiktisch". Daß aber diese Ansicht nicht haltbar wäre, bedarf wohl keiner ausführlichen Erörterung. Die Folge würde sein, daß danach die Zeit sich nur aus Vergangenheit und Zukunft zusammensetzte.

Gattung von Merkmalen, bleibt es auch, wenn eine neue Gattung von Merkmalen (ev. mit neuen Gegensätzen) hinzukommt. Wie denn z. B. das blinde dem evidenten Urteil als solches entgegengesetzt bleibt, mag es sich um ein bejahendes oder um ein verneinendes handeln, indem eben offenbar beide Differenzen ganz verschiedenen Kategorien oder Seiten am Urteilsphänomen angehören. So müßte es aber auch sein, wenn Qualität und Temporalmodi zwei verschiedene, wenn auch in gleicher Weise essentielle Kategorien am urteilenden Verhalten bildeten. Es müßte denn eine entgegengesetzte Qualität geben können, die durch die hinzukommenden Temporalmodi nicht berührt würde. So ist es aber in Wahrheit nicht. Nur das „ist" und „ist nicht" und das „war" und „war nicht" usw. sind wahrhaft entgegengesetzt. Zwischen „ist" und „war nicht" und zwischen „ist nicht" und „war" besteht durchaus kein Gegensatz. Wir kommen darauf zurück.

§ 16. Wir sprachen bisher neben dem Gegenwartsmodus von einem solchen der Vergangenheit, bzw. der Zukunft, und man wird fragen, ob damit zwei verschiedene Qualitäten des Urteils gemeint seien, und kurz, wie denn nun nach uns die Zahl und Art der Urteilsqualitäten zu bestimmen sei.

Darauf ist m. Er. zu antworten, daß die Weise, wie wir Vergangenes und Zukünftiges fürwahrhalten, dieselbe ist. Es liegt nicht eine Differenz des Modus zwischen ihnen vor; hierin sind sie einander gleich und unterscheiden sich in gleicher Weise von dem, was für gegenwärtig gehalten wird. Was sie untereinander differenziert, sind Unterschiede der materialen zeitlichen Positionen, genauer: eine andere Relation der bezüglichen materialen Zeitpositionen zu denen, die gerade gegenwärtig oder aktuell sind, bezw. überhaupt zu solchen, die in derselben Richtung von den zukünftig genannten entfernt sind, wie die gegenwärtigen von den letzteren. Jede zeitliche Position, die aktuell ist oder war, war einmal zukünftig, mehr oder weniger je nach ihrer Entfernung von der aktuellen, mit der sie verglichen wird. Ebenso wird auch jede, die aktuell ist oder sein wird, einmal vergangen sein. Wie nun hier das Mehr-oder-weniger-Vergangensein keine Differenz der Weise des Fürwahrhaltens ist, sondern ein Unterschied des Früher und Später und der absoluten zeitlichen Positionen, auf welchen

diese Relationen beruhen, so dort das Mehr-oder-weniger-Zukünftigsein.

An Qualitätsdifferenzen haben wir also beim Urteil neben einem Modus der schlichten Tatsächlichkeit oder Aktualität und dem ihm direkt entgegengesetzten der Untatsächlichkeit nur noch den der alterierten Tatsächlichkeit oder Inaktualität zu unterscheiden, der sich gemeinsam bezieht auf das, was wir als vergangen oder als zukünftig „anerkennen". Den ersten kann man auch den schlichten, den letzten den alterierenden Modus der „Anerkennung" oder den der alterierten gegenüber dem der schlichten „Anerkennung" heißen. Wie „Anerkennen" hier und dort einen verschiedenen Sinn hat, so auch die hier und dort als adäquater Inhalt entsprechende Weise der Tatsächlichkeit des mit Recht Anerkannten. Auch hier mag man das eine als schlichte, das andere als alterierte Tatsächlichkeit bezeichnen oder in der obigen Weise das eine als aktuelle, das andere als inaktuelle.

Durch das Gesagte ist auch diese Inaktualität und das ihr entsprechende alterierte Anerkennen genügend gekennzeichnet gegenüber dem Untatsächlichkeitsmodns und dem ihm entsprechenden Sachverhalt. Auch diesen Modus kann man ja in gewissem Sinne alterierend nennen, aber doch in anderer Weise, und so bildet er auch in anderer Weise einen Gegensatz zum Aktualitätsmodus. Der positive Inaktualitätsmodus bleibt eine „Position" oder ein „Anerkennen", nur in einem andern Sinne. Die Alteration oder der Gegensatz schließt die Analogie nicht aus, welche diesen gemeinsamen Namen rechtfertigt. Und so bleibt auch der entsprechende Sachverhalt eine Tatsächlichkeit, nur eine gegenüber der schlichten oder aktuellen bloß in analogem Sinne so zu nennende. Der Untatsächlichkeitsmodus dagegen bildet zum Modus der Aktualität in der Weise einen Gegensatz, daß er in keinem Sinne ein Anerkennen oder Ponieren ist, sondern das direkte Gegenteil, eine Negation. So ist auch der ihm entsprechende Sachverhalt nicht eine andere Weise der Tatsächlichkeit, nicht eine alterierte, sondern gar keine Tatsächlichkeit.[1])

---

[1]) Was schlechthin nicht ist, ist nicht etwa doch und eben nur als Nichtseiendes. Ein nichtseindes A ist gar nicht. Was dann ist, ist eine Sachlage, welche dem Urteil „A ist nicht" adäquat ist; aber das heißt beileibe

Dagegen ist das Gewesene und das Zukünftige nicht schlechthin nicht, aber die Weise seiner Tatsächlichkeit und damit es selbst ist alteriert, so daß, was z. B. als Gegenwärtiges oder Aktuelles real ist, es als Vergangenes oder Zukünftiges jedenfalls nicht ist.[1]) Kurz: wie Anerkennen und Position, so ist auch Tatsächlichkeit kein einheitlicher Begriff und Name. Es handelt sich nur um eine Analogie.[2])

nicht, es existiere etwas, aber ein derart Modifiziertes, daß es als nichtseiendes A bezeichnet zu werden verdiene.

[1]) Auch von dieser Seite also ist es ganz unrichtig zu sagen, das Sosein sei unabhängig vom Sein. Daß es auch in dem Sinne verkehrt ist, als ob es überhaupt ein Sosein geben könnte ohne ein Sein, haben wir schon im ersten Bande unserer „Untersuchungen" betont. Der ganze berechtigte Sinn des Satzes kann nur die alte Wahrheit sein, daß der Begriff von etwas (wenn man dies das Sosein desselben nennen will) und die (berechtigte) Anerkennung dieses begrifflich Vorgestellten etwas ganz Verschiedenes ist und der erstere gegeben sein kann ohne die zweite.

[2]) Werfen wir von diesem Ergebnis aus einen Blick zurück auf den Versuch, die Modi des Zeitbewußtseins, soweit es deren gibt, als Modi des Vorstellens zu fassen, so sieht man wohl: Wer die unzweifelhaft verschiedene Weise, wie das Inaktuelle oder Nichtgegenwärtige gegenüber dem Aktuellen oder Gegenwärtigen fürwahrgehalten wird (und wie ihm „Tatsächlichkeit" zukommt), darauf zurückführt, daß das urteilende Verhalten stets notwendig auf ein vorstellendes gebaut und also durch dessen eigentümliche Modi mitbestimmt, gewissermaßen infiziert sei, der muß etwas dieser Wirkung Analoges, wie beim Urteil und seinen adäquaten Inhalten, so auch bei den Interessephänomenen und dem, was ihnen objektiv adäquat ist oder sein kann, annehmen. Wie das Urteilen, so ist auch das Lieben und Hassen unmöglich ohne ein Vorstellen, auf welches es superponiert ist. Wenn dieses Verhältnis der Superposition im ersteren Falle die Wirkung hätte, daß, indem die Temporalmodi des Vorstellens sich auf das Urteil übertragen, die eigentümlichen Modi des letzteren, das Anerkennen und das Verwerfen, und die ihnen entsprechenden Inhalte in verschiedenen Fällen einen verschiedenen Sinn haben, so müßte dies analog auch bei den Differenzen des Interessenehmens sein. Von Lieben (und ebenso von Hassen) könnte nur in analogem Sinne die Rede sein, wenn es sich um Inaktuelles und wenn es sich um Aktuelles handelte, und ebenso wie der Begriff der Tatsächlichkeit wäre auch der des Wertes im einen und andern Falle ein wesentlich verschiedener. Kurz: Gegenwärtige Übel und Güter könnten mit zukünftigen so wenig addiert oder gegen einander in Subtraktion gebracht werden wie Raumstrecken und Zeitstrecken, die auch nicht im selben, sondern nur in analogem Sinne Strecken genannt werden. Das Gegenwärtige und Künftige hätten nicht bloß mit Rücksicht auf die Nützlichkeit oder dergleichen einen verschiedenen Wert im Sinne einer verschiedenen Wertgröße, sondern Wert und Wertung hätten hier und dort einen ganz verschiedenen Sinn, und zwischen dem einen und dem andern wäre weder Übergang noch vergleichende Messung möglich.

Man könnte fragen, ob dem positiven Inaktualitätsmodus nicht auch ein entsprechender negativer, ein Fürnichtinaktuellnehmen von etwas, als Gegensatz gegenüberstehe. Allein ich glaube, daß wir keinen solchen besitzen. Weder ist uns etwas anschaulich, wenn wir urteilen, daß es nicht zukünftig sei, noch wenn wir urteilen, daß es nicht vergangen sei. Diese Urteile sind abstrakter Natur und kommen nur dadurch zustande, daß der simple Untatsächlichkeitsmodus sich mit gewissen Begriffen kombiniert, die in der früher angedeuteten Weise aufgebaut sind.

§ 17. Wenn es aber dabei bleibt und bleiben soll, daß die temporalen Urteilsmodi nichts anderes sind als Unterschiede der Qualität, müssen wir, da die qualitativen Differenzen dem urteilenden Verhalten grundwesentlich sind, folgerichtig zugeben, daß es auch die temporalen sind. Allein kommen wir dadurch nicht in Konflikt mit unserer früheren Lehre, daß der Umfang, in dem bei unserem Zeitbewußtsein tatsächlich Temporalmodi auftreten, ein beschränkter ist?

Nicht bloß gaben wir zu, daß uns der „Zukunftsmodus" überhaupt fehlt, oder (wie wir nach unseren vorstehenden Erörterungen besser sagen werden), daß der alterierende Modus des Anerkennens, der in unserem Bewußtsein gegeben ist, sich nie auf vorgegenwärtige zeitliche Positionen bezieht. Auch in bezug auf den „Präteritalmodus" mußten wir mehrfache Einschränkungen machen. Der auf nachgegenwärtige zeitliche Positionen bezügliche „alterierende" Modus erstreckt sich — so mußten wir den Tatsachen gegenüber zugestehen — nur auf eine minimale Linie von solchen, und der Gedanke der ferneren Vergangenheit ist — so wie der der Zukunft schlechtweg — von anderer, eigentümlich vermittelter Natur. Er findet sich ferner in dieser s. z. s. Miniaturausgabe auch nur beim sog. anerkennenden Verhalten, nicht beim verwerfenden. Wir besitzen — wie schon bemerkt wurde — keinen negativen Inaktualitätsmodus. Wir haben auch schon bemerkt, der Umstand, daß wir nicht für die ganze Vergangenheit im Inaktualitätsmodus urteilen können, sei eine Folge davon, daß uns die entsprechenden anschaulichen Vorstellungen zeitlicher Positionen fehlen. Ebendarin hat — wie schon gesagt — auch das seinen Grund, daß unser Modus der Inaktualität sich gar nicht auf Zukünftiges erstreckt. Allein

man wird einwenden: Dadurch sei die Befremdlichkeit dieser Tatsachen nicht behoben, sondern nur erhöht. Denn da der temporale Charakter, der ja — wie wir lehren — nichts anderes als ein Qualitätscharakter ist, bei keinem Urteilen fehlen kann, die Beziehung auf eine gleichfalls in ihrer Weise temporal charakterisierte Vorstellung fordert, würde aus dem Gesagten eben unweigerlich folgen, daß jede Materie, über die wir urteilen, ein zeitliches Moment enthalte, m. a. W. daß alles, was für seiend oder nichtseiend genommen, kurz alles, was (positiv oder negativ) beurteilt wird, irgendwie als Zeitliches vorgestellt werde.

Ich antworte, daß ich das Letztere als axiomatisch sicher zugebe. So sicher es einleuchtet, daß jedem Urteilen überhaupt ein Vorstellen zugrunde liegen müsse und es keinen Sinn habe zu urteilen, ohne über etwas (was eben vorgestellt wird) zu urteilen, so sicher leuchtet es a priori ein, daß jedem Urteilen speziell ein solches Vorstellen zugrunde liegen muß, zu dessen Materie irgendwie die Zeit gehört; m. a. W. daß es keinen Sinn habe, über etwas zu urteilen, das wir nicht irgendwie als zeitlich beurteilen. Das liegt unweigerlich in der Natur des Urteilens als eines psychischen Verhaltens, das stets irgendeine Qualität haben muß, und in der Natur der Qualität, die entweder den Charakter des für Aktuell- oder für Inaktuell- oder für Untatsächlichnehmens hat, ein Moment, welches notwendig und innerlich eine temporale Ergänzung von Seite der Vorstellungsmaterie fordert, so daß das temporale Moment an den Gegenständen das einzige ist, welches im Unterschiede von allem andern, a priori und vermöge eines inneren Zusammenhanges, als unumgänglicher Bestandteil jeder Urteilsmaterie sich zu erkennen gibt.

Allein, was nicht übersehen werden darf, ist, daß diese temporale Vorstellungsmaterie nicht notwendig eine anschauliche zeitliche Position zu sein braucht. Zwar gilt speziell von unserem Inaktualitätsmodus, daß er nur auf anschauliche Vorstellungen gehen kann, und aus diesem Grunde fehlt uns die anschauliche Erwartung des Zukünftigen gänzlich, und ist die anschauliche Erinnerung an das Vergangene auf ein Minimum beschränkt; dagegen haben der Aktualitätsmodus und der ihm direkt entgegengesetzte Untatsächlichkeitsmodus die Eigenheit, daß sie sich auch auf bloß begriffliche Temporalvorstellungen

beziehen können[1]) und mit Hülfe solcher können sie uns das fehlende anschauliche Zeitbewußtsein ersetzen und ergänzen. Wir anerkennen z. B. mit dem Aktualitätsmodus Vergangenes oder Zukünftiges, indem das Moment, daß es sich dabei um Vergangenheit oder um Zukunft handelt, nur durch reflexe Begriffe zur Geltung kommt.

Es wird eben etwas Vergangenes als solches, bzw. etwas Zukünftiges als Zukünftiges fürwahrgehalten. Denn natürlich ist, wenn es richtig ist, daß A einmal war, es auch richtig, daß es jetzt ein einmal Gewesenes ist; oder daß, wenn es einmal nicht war, es jetzt etwas ist, was einmal nicht gewesen ist. Es ergibt sich daraus ein gewaltiges Überwiegen des Gegenwarts- oder Aktualitätsmodus in unserem Urteilen, und dieser Umstand erklärt es, daß von vielen, ja — man kann sagen — von den meisten sein temporaler Charakter ganz übersehen und nicht als solcher erkannt wurde. Denn für die Abstraktion und Unterscheidung der in einem gewissen konkreten Inhalte enthaltenen Seiten und Momente ist Vergleichung von solchen Beispielen, die das betreffende Merkmal enthalten, mit solchen, wo es fehlt, bzw. Gegeneinanderhalten von Beispielen, wo es in differenzierter Weise auftritt, unerläßliche Bedingung. Wo eine solche Vergleichung des Übereinstimmenden und Verschiedenen der Phänomene nicht leicht ist, weil die Gelegenheit dafür nicht am Wege liegt und auch dem ungeübten Blicke sich aufdrängt, da geschieht es leicht, daß jene Distinktion unterbleibt oder wenigstens nicht in richtiger und erschöpfender Weise vollzogen wird. So kommt es, daß man vielfach das Zeitbewußtsein durchaus in das Gebiet des Vorstellens verlegt, ganz analog wie das Raumbewußtsein und den Anteil, welchen das Urteil und seine Modi daran haben (ja überhaupt, daß neben der Vorstellungsmaterie besondere Modi unseres psychischen Verhaltens dabei wesentlich beteiligt sind), gänzlich verkannt hat. Indem man die Zeit bloß für eine Sache der Urteilsmaterie ansah, konnte man dann auch dazu kommen, neben zeitlichen völlig zeitlose Urteile zu statuieren, d. h. zu glauben, daß bei manchen, ja bei vielen unserer Urteile auch die Materie in gar keiner Weise etwas von Zeit und Zeitlichkeit enthalte.

[1]) Genauer gesprochen, kann unser Aktualitätsmodus sowohl auf anschaulich als auf begrifflich vorgestellte zeitliche Positionen sich beziehen, der Untatsächlichkeitsmodus dagegen nur auf letztere gerichtet sein.

Insbesondere hat man die sog. ewigen Wahrheiten in dieser Weise für unzeitlich gehalten, z. B. den Satz „Ein A-non-A gibt es nicht". Tatsächlich haben wir es aber hier vielmehr mit einem Urteil zu tun, das als für alle Zeit geltend erfaßt wird, und der Modus, mit dem es gefällt wird, ist der Gegenwartsmodus: ein A-non-A ist zu keiner Zeit, nicht als Gegenwärtiges, nicht als Vergangenes und nicht als Zukünftiges.

§ 18. Wir sagten, ein Urteilen sei nicht möglich, ohne daß ihm eine Vorstellung zugrunde liegt, welche irgendwie das Moment der zeitlichen Position enthält. Ist umgekehrt eine solche Vorstellung nicht möglich ohne ein darauf gerichtetes Urteil?

Darauf ist zu erwidern, daß jedenfalls unsere Anschauung eines Kontinuums zeitlicher Positionen, wie sie sich an jede Empfindung eines physischen Phänomens, z. B. das Hören eines Tones, anschließt, stets von einem Urteil begleitet ist, welches das Vorgestellte als zeitlich bestimmt, erst mit dem Aktualitäts-, dann mit dem Inaktualitätsmodus anerkennt, und nur durch diese Eigentümlichkeit unseres Urteils ist es überhaupt möglich, daß das zeitliche Kontinuum als solches und seine Eigentümlichkeit als ein Kontinuum von sukzessiven Positionen Gegenstand des Glaubens oder Anerkennens werden kann.[1]

Was die Begriffe von zeitlichen Positionen betrifft, so müssen sie nicht notwendig von einem auf sie bezüglichen Urteil begleitet sein. Doch kann die (darauf reflexe) Vorstellung der verschiedenen Tatsächlichkeit auch hier nicht fehlen, da

[1] Wenn man manchmal von einer Produktion der Raum- und der Zeitvorstellung so gesprochen hat, als könnten jene von allem Qualitativen toto genere verschiedenen Inhalte irgendwie aus Qualitäten gemacht werden, so ist diese Lehre gänzlich unannehmbar, und ihre innere Unmöglichkeit läßt sich durch keinen noch so schönen neuen Namen, wie „psychische Chemie", „Synthese", „Verschmelzung" u. dgl. verdecken, hier nicht und dort nicht. Doch kann man mit Rücksicht auf die oben geschilderte Beschaffenheit und Genesis des Zeitbewußtseins immerhin in gewissem Sinne bei ihm von einer Produktion desselben sprechen, wie sie beim Raumbewußtsein nicht zuzugeben ist. Seine Genesis fällt ja nicht so mit derjenigen des Qualitätsbewußtseins zusammen, wie die der Empfindung eines qualitätserfüllten Raumfeldes, sofern zu der dem Raumfeld analogen Vorstellung absoluter zeitlicher Positionen noch notwendig jene eigentümliche Urteilskomponente usw. hinzukommt, die wir oben erörtert haben.

auch der Begriff einer einzelnen zeitlichen Position nicht denkbar ist außer so, daß sie als Element eines Kontinuums gedacht wird, in welchem andere Positionen als früher oder später (oder beides) gegeben sind, und dies wiederum ist nicht möglich ohne den Gedanken an die verschiedene Tatsächlichkeit der Elemente, welche das kontinuierliche Nacheinander grundwesentlich von jedem Nebeneinander und überhaupt von jedem Kontinuum koexistenter Spezies unterscheidet. In den Begriff des Nacheinander- oder Früher-, bzw. Späterseienden geht der Gedanke ein, daß notwendig, während das eine aktuell ist, das andere als inaktuell anzuerkennen sei.[1])

Also nur begriffliche Zeitgedanken können gegeben sein ohne ein auf sie bezügliches Urteil, indem eben — da es sich um reflexe Begriffe handelt — eine Vorstellung von temporalen Modi in sie eingeht.

Doch können auch bei einem bloß Vorstellenden, nicht Vorstellendurteilenden, zeitliche Momente in seinem Vorstellen, sowohl beim anschaulichen*) als auch beim begrifflichen, ganz fehlen.

Im Gegensatze hierzu ist, da jedes Urteilen im gewissen Sinne temporal ist (entweder ein schlichtes oder ein alterierendes Anerkennen oder ein Verwerfen), so wenig ein Urteilen ohne jede zugrunde liegende Temporalvorstellung (wenn es nicht eine anschauliche, so muß es eben eine begriffliche sein) möglich als ein Urteilen ohne zugrunde liegendes Vorstellen überhaupt.

§ 19. Blicken wir auf unsere bisherigen Erörterungen zurück, so ist — wenn sie richtig sind — ihr Ergebnis das folgende: Unser Zeitbewußtsein ist teils ein vermitteltes, teils ein unmittelbares, und das letztere enthält zwei Komponenten,

---

[1]) Ob es auch genügte, daß mit der Anschauung eines zeitlichen Kontinuums statt eines wirklichen Urteils mit Aktualitäts- und Inaktualitätsmodus diese reflexe begriffliche Vorstellung von der verschiedenen Tatsächlichkeit der Spezies jenes Kontinuums sich verknüpfe, wollen wir hier dahingestellt sein lassen.

---

*) Allerdings bei der Empfindung ist dies ausgeschlossen; aber die innere Anschauung ist nach Marty zeitlos.

wovon die eine dem Vorstellen angehört, aber nicht in Vorstellungsmodi, sondern in materialen oder Objektsdifferenzen besteht, und die andere in gewissen Urteilsmodi, die nichts anderes sind als Differenzen der Qualität. Obschon der Gedanke der Zeit alles durchdringt, ist doch die Rolle des unmittelbaren Zeitbewußtseins eine sehr eingeschränkte. Aber nichtsdestoweniger fordert es das höchste Interesse des Psychologen (und des Metaphysikers) heraus, da es die einzige Quelle ist, aus der alle unsere dieses Gebiet betreffenden Begriffe und vermittelten Gedanken, sowie auch die wichtigen Einsichten über die Natur der wirklichen Zeit fließen.

So wollen und müssen denn auch wir ihm noch weiterhin in bezug auf gewisse Punkte, die noch nicht zur Erörterung kamen, unsere Aufmerksamkeit schenken.

Dieses Bewußtsein besteht — kurz gesagt — in einem Kontinuum absoluter zeitlicher Positionen, die als Objektsdifferenzen in der Vorstellung gegeben sind, und wovon eine mit dem Aktualitätsmodus anerkannt wird, andere mit dem Inaktualitäts- oder alterierenden Modus, wobei sie als vergangen und vermöge ihrer eigentümlichen Differenzierung als mehr und mehr vergangen erscheinen.

Man mag dieses unmittelbare Vergangenheitsbewußtsein „unmittelbares" oder „ursprüngliches Gedächtnis" nennen. Durch den Terminus „Gedächtnis" ist angedeutet, daß die Erscheinung deskriptiv denjenigen verwandt ist, die man gemeinhin solche des Gedächtnisses und der Erinnerung nennt, sofern das Bewußtsein auch dabei etwas, was erst von ihm als gegenwärtig aufgefaßt wurde, dann als gewesen festhält. Aber das Beiwort „unmittelbar" oder „ursprünglich" weist zugleich auf einen fundamentalen Unterschied hin, der in genetischer und in gewissem Maße auch in deskriptiver Hinsicht da und dort besteht. Ich sage: teilweise auch in deskriptiver Hinsicht. In der Tat ist auch zwischen dem unmittelbaren Gedächtnis und der gewöhnlich sogenannten Erinnerung ein prägnanter Unterschied, sofern nur dort anschauliche zeitliche Positionen vorgestellt und notwendig Gegenstand des Präteritalmodus sind. Bei der gewöhnlich sogenannten Erinnerung ist wohl auch ein Zeitbewußtsein, nämlich das des Früher-Gewesenseins im Spiele. Aber es handelt sich dabei um begriffliche (reflexe) Gedanken und um den Präsentialmodus, der sich (und zwar nicht notwendig) auf

sie bezieht, wie wenn ich den Gedanken „ein im vorigen Jahre Erlebtes“ denke.[1])

Noch wichtiger aber sind die Unterschiede in genetischer Hinsicht. Was man gewöhnlich „Erinnerung“ nennt, ist ein Vorstellen und darauf gegründetes Urteilen, welches genetisch auf gewissen gewohnheitsmäßig erworbenen Dispositionen beruht. Es bekundet diesen Ursprung deutlich dadurch, daß es in seiner Beschaffenheit und Dauer oder auch in seinem gänzlichen Ausbleiben sich abhängig erweist von den Umständen, welche die Erwerbung jener Dispositionen begünstigten oder hemmten. — Anders jenes primäre Gedächtnis, mit dem wir es jetzt zu tun haben. Diese unmittelbare Erinnerung an das eben Gehörte oder Gesehene usw. ist offenbar das Werk angeborener Dispositionen, sowohl was seine Urteilsseite, als was das dem Urteilsmodus zugrunde liegende Vorstellen betrifft, und wir müssen es in bezug auf seine Genesis in eine Linie stellen mit den Empfindungen oder Wahrnehmungen, nicht mit den assoziierten Vorstellungen und dem Glauben an die einstige Tatsächlichkeit des so Reproduzierten. Diese Vorstellungen

[1]) Man wende nicht ein, die Annahme, daß hier begriffliche Gedanken im Spiele seien, widerspreche der Natur der Erinnerungs- als einer sog. Phantasievorstellung. Brentano hat längst mit Recht betont, daß bei dem, was man gemeinhin Phantasievorstellungen nennt, begriffliche Gedanken eine große Rolle spielen und die alte Meinung, zwischen Empfindungs- und Wahrnehmungsvorstellung einerseits und Phantasie- oder Erinnerungsvorstellung (oder „Vorstellung“ im engeren Sinne) sei bloß ein Unterschied der sog. Lebendigkeit oder Intensität, eine unhaltbare Ansicht ist. Was zunächst den Terminus Lebendigkeit betrifft, was soll damit gemeint sein? Oft meint man damit zweifellos, die lebendige Vorstellung sei von einem Glauben an das Vorgestellte und von intensiveren Gefühlen begleitet. Allein damit hat man dann offenbar nicht einen Unterschied des betreffenden Vorstellens in sich selbst angegeben, sondern höchstens etwas, was eine Folge davon ist. Meint man aber unter Graden der Lebendigkeit der Vorstellungen etwas diesen selbst Eigentümliches, speziell Intensitätsstufen, so ist zu bemerken, daß dies doch unmöglich eine genügende Erklärung sein kann für den in praxi wohlbekannten Unterschied der Art, wie mir z. B. eine Melodie in der Phantasie vorschwebt, und wie beim Anhören derselben, oder eine Alpenlandschaft bei der Erinnerung an mein Wandern in ihr oder beim wirklichen Anblick. Die Verwaschenheit, Undeutlichkeit und Mattigkeit des Landschaftsbildes ist ebenso kein bloßer Unterschied der Intensität, wie sich auch das wirkliche Hören einer Melodie von ihrer Vergegenwärtigung in der Phantasie nicht bloß dadurch unterscheidet, daß dort qualitativ dieselben Töne lauter, hier leiser gegenwärtig wären.

werden hervorgerufen durch andere, und zwar auf Grund davon, daß diese oder ähnliche früher mit ihnen oder mit ähnlichen im selben einheitlichen Bewußtsein zusammengegeben waren. Sie sind also ein Produkt der Gewöhnung und erworbener Dispositionen, und ebenso sind die damit verknüpften Urteile gewohnheitsmäßige. Anders, wenn z. B. ein Ton, der uns erscheint, ein Kontinuum spezifisch verschiedener zeitlicher Bestimmtheiten aufweist, und wenn beide Vorstellungsinhalte eine Zeitlang im Bewußtsein festgehalten werden. Dies beruht durchaus auf einer angeborenen Disposition, sowohl was den qualitativen, als was den zeitlichen Inhalt des Phänomens betrifft. Das zeigt sich deutlich aus der Konstanz des Auftretens und der Dauer der einen oder der anderen Erscheinung, die sich nicht von solchen Umständen abhängig zeigen, wie das Auftreten oder Ausbleiben und die Dauer von assoziierten Vorstellungen.[1] Wir müssen beides einer spezifischen Energie des Sensoriums zuschreiben, welche ein für allemal durch den physiologischen Reiz ausgelöst wird.

§ 20. Es liegt nahe, was das anschauliche Vorstellungselement unseres Zeitbewußtseins betrifft, auf die Analogien zum anschaulichen Raumbewußtsein hinzuweisen. Wie hier eine gewisse Reizung des Sensoriums ein für allemal ein gewisses Raumfeld mit Qualität erfüllt ins Bewußtsein ruft, so ist dort

[1]) Wenn es sich um eine Reproduktion nach den Gesetzen der Assoziation handelte, so wäre sie — eben nach diesen Gesetzen — weder ausnahmslos zu erwarten, noch würde sie jedesmal dieselbe zeitliche Ausdehnung erfüllen, um dann unfehlbar abzubrechen.

Ganz verkehrt wäre es auch zu meinen, die qualitative Seite des Phänomens sei etwa der Reiz für die Entstehung der temporalen. Denn — von allem andern abgesehen — würde dies voraussetzen, daß zunächst eine Qualitätsempfindung ohne zeitlichen Bestandteil gegeben wäre, kurz, daß Qualitäts- und Zeitvorstellung in der Empfindung unabhängig voneinander möglich und etwa so verbunden wären, wie die Vorstellung des Weißen und des Süßen, was der Erfahrung widerspricht.

Aber es kann auch nicht etwa die Vorstellung eines Teiles der im unmittelbaren Gedächtnis gegebenen Zeitstrecke produzierender Reiz für einen folgenden sein. Denn — ganz abgesehen von allgemeineren Gründen — würde sich so nicht erklären, warum die Strecke in regelmäßiger Weise abbricht und sich nicht, indem immer wieder das frühere Stück ein späteres produzierte, ins Beliebige ausdehnte.

vermöge fertiger angeborener Disposition damit noch die Vorstellung eines gewissen zeitlichen Feldes, d. h. eines Kontinuums von zeitlichen Positionen gegeben, über welche die raumerfüllende Qualität sich ausbreitet. Ferner wie die Anschauung der absoluten zeitlichen Positionen darin ein Analogon derjenigen der räumlichen ist, daß die Genesis der einen und der andern auf einer angeborenen spezifischen Energie des Subjektes derselben beruht, so sind sich beide auch verwandt in der außerordentlichen Beschränktheit des angeschauten Feldes. Die Raumanschauung oder — besser gesagt — die Raumanschauungen, da ja jeder Sinn seine besondere hat, sind sehr beschränkt im Vergleich zum Umfang dessen, was wir durch begriffliches Denken von räumlichen Distanzen zu umfassen vermögen. Auch bleibt jene Anschauung immer gleich, mag unser wirklicher Ort welcher immer sein. Analog ist es bei der Zeit. Nur eine sehr beschränkte Strecke absoluter zeitlicher Positionen ist uns anschaulich gegeben und wird erst als aktuell, dann als vergangen von uns aufgefaßt. Ist — wenn ich so sagen soll — die Strecke durchlaufen, so setzt sie von neuem ein, und so erscheint uns, was wir zeitlich anschauen, in dieser Anschauung immer in zeitlich gleichen Positionen, mag die wirkliche Zeit (wenn es eine solche gibt), in welcher sich diese Anschauungsvorstellung abspielt, welche immer sein. Hier wie dort schauen wir nicht das bloße primäre Kontinuum (Raum bzw. Zeit) selbst an, sondern eigentlich ein räumliches bzw. zeitliches Gebilde, welches entsteht, indem ein gewisses Kontinuum von Orts- bzw. Zeitspezies von etwas erfüllt wird. Doch vermögen wir aus der Anschauung dieser Gebilde (der Raum- bzw. Zeiterfüllungen) den Begriff des reinen oder leeren Raumes, bzw. der reinen oder leeren Zeit durch Abstraktion zu gewinnen.

Indem nach dem Obigen unsere Vorstellungen der absoluten Zeit- und die der absoluten Ortsspezies einander darin analog sind, daß das uns gegebene Kontinuum der einen und das der anderen sich stets gleich bleibt, ist auch schon gesagt, daß in analoger Weise das, was die Anschauung uns da und dort von absoluten Bestimmungen zeigt, der Wirklichkeit[1]) nicht entspricht.

[1]) Bezüglich des Raumes haben wir uns bereits überzeugt, daß es eine solche gibt; bezüglich der Zeit steht freilich die Untersuchung noch aus.

Wir wechseln fortwährend unsere absolute örtliche Bestimmtheit, indem wir uns mit der Erde (und wahrscheinlich mit dem ganzen Sonnensystem, dem unsere Erde angehört) fortbewegen. Allein von dieser Bewegung, in der sich unsere ganze Umgebung mitbefindet, bemerken wir unmittelbar nichts. Die phänomenalen Orte, die uns in den Sinnesfeldern erscheinen, sind immer die gleichen, sind also — als absolute genommen — sicher samt und sonders falsch, und von den wirklichen Orten der Dinge, welche Ursachen unserer Empfindungen sind, wissen wir nur durch Schluß.[1]) Und auch erschließen können wir nur etwas über die örtlichen Relationen, nicht über die absoluten Orte, welche den Körpern zukommen; m. a. W. die absoluten Orte der Körper sind für die in bezug auf ihre Zustände und Wirkungsweisen herrschenden Gesetze, die wir zu erkennen vermögen, offenbar irrelevant. Dies hat dazu beigetragen, daß die Naturforscher so vielfach den Ort und die Ortsveränderung (Bewegung) für etwas bloß Relatives halten. Aber die örtlichen Relationen des Nebeneinander, des Näher und Ferner, des größeren und geringeren räumlichen Abstandes usw., wenn wir auch bloß für sie eine Erkenntnis und Namen haben, sind doch — als begründete Relationen — schlechterdings unmöglich ohne absolute örtliche Bestimmungen als deren Fundament; dies gilt, obwohl wir von diesen wirklichen Orten keine spezielle Kenntnis, sondern nur den allgemeinen (durch Imperzeption in den absoluten Orten unserer Sinnesphänomene gewonnenen) Begriff besitzen.

Aber wenn von den absoluten Orten, die wir sinnlich anschauen, gilt, daß sie alle falsch sind, so ist dies womöglich noch deutlicher bezüglich der in der Anschauung gegebenen absoluten zeitlichen Positionen. Auch sie sind ja — wie wir schon bemerkten — konstant, während die wirkliche Zeit, wie man sie annehmen zu müssen glaubt, unaufhörlich wechselt.[2])

---

[1]) Dieser Umstand hat zum Teil auch den extremen Empirismus in bezug auf die Genesis unserer räumlichen Vorstellung veranlaßt, der meint, ursprünglich würden nur Qualitäten empfunden und „durch Erfahrung" würden diese oder jene Orte damit verknüpft. In Wahrheit sind uns — wie wir wissen — Qualitäten sowenig ohne Orte vorstellbar, als umgekehrt.

[2]) Das zeitliche Kontinuum, das uns in der Anschauung gegeben ist, scheint sich immer gleich zu bleiben. Wir hören z. B. einen Ton, und er erscheint uns sich in die Vergangenheit verschiebend. Wir hören wieder

Von diesen wirklichen zeitlichen Bestimmtheiten der Dinge und Geschehnisse — ebenso wie von den wirklichen Orten der Körper — wissen wir nur durch Schluß, und, was wir so mit Sicherheit zu erschließen vermögen sowie in der Sprache mit Namen belegen, ist nur Relatives. Wie wir denn ein Ereignis als zur Zeit der Geburt Christi, ein anderes als während der Regierungszeit Karls des Großen oder als zur Zeit der französischen Revolution usw. usw. stattfindend bezeichnen. Von der Art sind alle nichtmodalen zeitlichen Bestimmungen, die wir den Dingen und Ereignissen beilegen. So ist ja offenkundig auch unsere Zeitmessung und Zeitbestimmung auf Grund regelmäßiger Bewegungen, sei es natürlicher, sei es künstlich hergestellter, durchwegs relativ.

Wenn man also in diesem Sinne die absoluten zeitlichen Bestimmtheiten, welche den Dingen wirklich zukommen oder zukommen sollen, für etwas Transzendentes erklärt, so sind wir damit einverstanden. Wir gehen weiter mit dieser Ansicht, die sie für etwas „Reales" hält, auch einig darin, daß es völlig verkehrt ist, wenn man — bei der Zeit analog wie beim Raum — sich durch die oben angeführten Tatsachen dazu verführen ließ, das in Wirklichkeit Gegebene für etwas bloß Relatives zu halten. Ein wirkliches Nacheinander und Früher oder Später und andere zeitliche Relationen setzen so gut wirkliche absolute zeitliche Positionen voraus, wie eine wirkliche Farbenverschiedenheit wirkliche Farben. Nur halten wir diese zeitlichen (und ebenso die örtlichen) Positionen nicht für etwas Reales im Sinne eines Wirkungsfähigen. Doch von alledem wird später gründlicher zu handeln sein.

---

einen, und er erscheint uns im unmittelbaren Gedächtnis zeitlich ganz ebenso; und wir würden zweifellos einen Ton, den wir jetzt hören, und einen, den wir gestern gehört haben, nicht unterscheiden, wenn uns kein anderer Anhalt gegeben wäre als die absolute zeitliche Bestimmtheit desselben, welche wir anschauen. So seltsam die Annahme klingt, ist sie also unausweichlich, daß — phänomenal gesprochen — dasselbe Stück Zeit immer wieder da ist. Es reißt gleichsam ab und hebt wieder an in beständiger Wiederkehr. In Wirklichkeit aber kann keine Zeitspezies jemals wiederkehren, d. h. nicht zweimal richtig mit dem Gegenwartsmodus anerkannt werden. Eben daraus, daß sie immer wiederkehren, leuchtet unmittelbar ein: die von uns angeschauten zeitlichen Positionen können unmöglich die wirklichen sein.

§ 21. Doch eines mag hier passend noch zur Sprache kommen. Während man bezüglich der Raumspezies, die uns die Anschauung zeigt, wohl zugibt, daß sie nicht die wirklichen sind, wird man vielleicht Anstand nehmen, auch bezüglich der zeitlichen einzuräumen, daß sie samt und sonders falsch seien; und zwar mit Rücksicht darauf, daß die Gegenwart immer wahr sei. Allein so richtig dies in gewissem Sinne ist, so wenig trifft es die von uns angeschauten Zeitspezies, die in Analogie stehen zu den in der Raumanschauung unserer Sinnesfelder gegebenen Ortsspezies. Die besondere Wahrheit, welche dem Jetzt oder der Gegenwart zukommt, kann nämlich nichts anderes besagen, als daß dem Gegenwartsmodus des Urteils ein besonderer ausgezeichneter Charakter zukommt, nämlich der der Wahrheit im Sinne der Aktualität, so daß, was mit Recht durch ihn anerkannt werden kann, im eminenten Sinne „seiend", nämlich schlicht tatsächlich (ein wirkliches X oder Y, z. B. eine wirkliche Krankheit) ist. Hingegen was mit dem „Inaktualitätsmodus, wie auch immer mit Recht anerkannt werden mag, ist darum doch nicht wirklich, sondern bloß in modifiziertem Sinne, im Sinne eines Vergangenen oder Zukünftigen, „seiend" oder tatsächlich (z. B. eine vergangene Krankheit.) Das gilt von den Zeitspezies so gut wie von den Farbenspezies. Aber sowenig durch die Anschauung der letzteren und durch den blinden Glauben, der damit verbunden ist, garantiert ist, daß sie mit Recht für wirklich gehalten werden, sowenig bezüglich der Zeitspezies. Wenn das Gegenwartsurteil mit Recht über sie gefällt wird, sind sie im eminenten Sinne seiend; wenn nicht, so ist dies bloß eine Täuschung, und sie kann das Gegenwartsbewußtsein ebenso treffen wie das Vergangenheitsbewußtsein und die Zeit- so gut wie die Qualitäts- oder die Ortsspezies, welche die Anschauungen uns zeigen. Die gegenteilige Behauptung wäre identisch mit der Lehre, daß jede sog. Wahrnehmung, d. h. jedes Fürgegenwärtighalten eines anschaulichen Inhaltes, untrüglich sei.

Während von einer beliebigen Zeitspezies, die, uns in einer sogenannten sinnlichen Wahrnehmung erscheinend, mit dem Aktualitäts- oder Gegenwartsmodus anerkannt wird, sowenig wie von einer beliebigen Orts- oder Qualitätsspezies unmittelbar einleuchtet, daß sie dies auch verdiene, d. h. gegenwärtig oder aktuell sei, so kommt überdies den Zeitspezies im Gegensatz

zu allen anderen Gattungen, auch den Orten, noch zu, daß in einem bestimmten Urteil nur eine Spezies mit Recht als gegenwärtig oder aktuell anerkannt, also wirklich sein kann (hingegen alle anderen notwendig inaktuell, d. h. entweder vergangen oder künftig sind), und daß diese Spezies für alles Aktuelle, was überhaupt die Zeit erfüllt, eine und dieselbe ist. Damit ist aber gesagt, daß die wirkliche zeitliche Bestimmtheit, welche dem Vorstellenden und Urteilenden zukommt, ein natürlicher Mittelpunkt ist für alle Zeitbestimmung. Bekanntlich verwenden wir u. U. auch die örtliche Bestimmtheit, die uns (bzw. unserem Leibe) jeweilen zukommt, wie ein Zentrum, von dem aus wir die Lage anderer Köper bestimmen. Aber während dieser Ort keinen natürlichen Vorzug vor allen anderen Orten hat und darum ein willkürlicher Mittelpunkt ist, hat die zeitliche Position, welche mit Recht als meine gegenwärtige anerkannt wird, den Vorzug, die unter allen denkbaren allein aktuelle und allem Aktuellen zukommende und so ein natürliches Zentrum zu sein. Wenn wir auch von dieser wirklichen Zeitspezies keine Anschauung haben, so können wir uns doch einen Begriff von ihr bilden als von einem in dieser Weise ausgezeichneten Punkt und sie auch so als natürliches Zentrum benützen für die Bestimmung der zeitlichen Position anderer Ereignisse.

Ist also gemeint, daß alles — jede beliebige Materie —, was wir überhaupt mit dem Gegenwartsmodus anerkennen, wirklich existiere? — Unmöglich. Daraus würde ja folgen, daß die Farben, die Töne usw., welche wir in der sogenannten Sinneswahrnehmung vermöge eines blinden instinktiven Antriebes als gegeben anerkennen, und daß die Phantasiegebilde, welche etwa der Wahnsinnige für gegenwärtig hält, wirklich existieren, kurz daß unser Präsentialmodus unfehlbar sei. Er ist dies aber natürlich keineswegs. Vor allem nicht hinsichtlich der Qualitäten, der Orte usw., die er zeigt. Wenn er aber in bezug auf diese irrig sein kann, dann ebensogut auch bezüglich der absoluten Zeitspezies, die wir für gegenwärtig halten.

Dagegen ist es hinsichtlich aller dieser Klassen von Inhalten zweifellos, daß dem, was wir rechtmäßig mit dem Präsentialmodus anerkennen, jene besondere Weise der Tatsächlichkeit zukommt, die wir im eminenten Sinne „Sein“ oder Aktualität

nennen;[1]) im Gegensatz zu den Tatsachen, die rechtmäßig nur mit dem Inaktualitätsmodus anerkannt werden können und von denen es gilt, daß sie waren oder sein werden.

Die besondere „Wahrheit" der Zeit besteht also in der apriorischen Evidenz der Tatsache, daß, wenn überhaupt Zeit ist, stets eine und nur eine absolute zeitliche Position Aktualität besitzt. Von dieser aktuellen zeitlichen Position haben wir keine Anschauung und kein spezielles Wissen. Aber wir können uns doch (auf Grund derjenigen temporalen Anschauungen und Modi, welche wir haben) den Begriff von ihr bilden als von einem notwendig in dieser Weise ausgezeichneten Punkt. Die Erfüllung dieser allgemeinen Einsicht durch einen speziellen Inhalt ist Sache von Schlüssen und Erfahrungen. Aber sie haben in der angegebenen Weise eine apriorische Grundlage und Prämisse.

§ 22. Wenn es aber dabei bleibt, daß die zeitlichen Positionen, welche uns die Anschauung zeigt, ebenso wie die räumlichen falsch sind, so folgt natürlich, daß entweder die sogenannte innere Anschauung nicht, wie man vielfach (und, wie ich glaube, nicht ohne Grund) annimmt, untrüglich ist oder aber daß sie kein temporales Element zeigt — eine Lehre, die nach dem oben über das Verhältnis von Urteil und Temporalvorstellung Gesagten auch ihre Schwierigkeiten zu haben scheint. Ob und wie sie zu lösen sind, und was überhaupt in bezug auf den Charakter der inneren Anschauung in Hinsicht auf unser Zeitbewußtsein das Richtige ist, soll uns später beschäftigen.

Soviel fällt jedenfalls auf, daß wir hier von Kant stark abweichen, der als zweifellos hinstellt, daß nicht die äußere, sondern die innere Anschauung temporalen Charakter besitze, während wir in bezug auf die äußere Anschauung gerade das Entgegengesetzte als unzweifelhaft ansehen müssen.

Doch diese Diskrepanz unserer Lehre gegenüber den Kantschen Aufstellungen über das Zeitbewußtsein ist — wie der Leser sich schon gesagt haben wird — durchaus nicht die einzige. Wir behaupteten eine Beschränktheit der Zeitanschauung, Kant deren Unendlichkeit. Nach ihm sollten wir eine reine Zeitanschauung

[1]) Umgekehrt kann, was aktuell ist, nur mit dem Präsentialmodus richtig anerkannt werden.

haben, während wir meinen. daß wir in Wahrheit nur erfüllte Zeit anschauen, also eigentlich zeitliche Gebilde. Die Gründe, welche er für diese Thesen vorbringt, sind analog denjenigen, welche wir ihn für die analogen Aufstellungen über die Raumanschauung beibringen hörten, und wir brauchen wohl nach allem Früheren nicht noch ausdrücklich auf eine Analyse derselben einzugehen.

Endlich, wie bezüglich der Raum- so auch bezüglich der Zeitanschauung, behauptet Kant, daß sie in bezug auf ihre Genesis apriorisch uud in Hinsicht auf ihren transzendentalen Charakter subjektiv sei. Er meint hier wie dort, das Zweite mit dem Ersten bewiesen zu haben, bringt aber doch auch außer der vermeintlichen Apriorität noch andere Gründe für die Subjektivität vor.

Seine Gründe für die Apriorität der Zeitanschauung sind analog wie diejenigen für die der Raumanschauung, und wir gehen hier nicht besonders auf sie ein. Was man im besonderen auch nach uns wie einen apriorisch-formalen Charakter der Zeitvorstellung in Anspruch nehmen könnte, darauf wollen wir später noch zu sprechen kommen.

Am meisten Aufmerksamkeit widmeten wir, was die Raumanschauung betrifft, der Frage, ob Kant oder irgendjemand ihren rein subjektiven Charakter bewiesen habe, und wir mußten — was Kant betrifft —, da der vermeintliche direkte Beweis aus der ebenso vermeintlichen Apriorität dahinfiel, dem indirekten Beweis die größte Aufmerksamkeit zuwenden. Denn wir mußten zugeben, auch unserseits keinen direkten Beweis für die Objektivität des Raumes zu besitzen. Die Annahme, daß etwas in Wirklichkeit existiere, was diesen Namen verdient, hatte also zunächst nur den Charakter einer Hypothese, die als eventuelle Erklärung für gewisse unmittelbar sichere Tatsachen in Frage kam, und die sowohl auf ihren Erklärungswert als auch auf ihre vorgängige Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit geprüft werden mußte. Vor allem mußte also die letztangedeutete Frage erledigt werden, ob die Hypothese nicht innerlich unmöglich sei.

Einen analogen Versuch die Subjektivität zu erweisen, hat nun bekanntlich Kant (und andere) auch bezüglich der Zeitanschauung gemacht. Wie bezüglich des Raumes, glaubt er hier dilemmatisch schließen zu können: tempus non est objectivum

aliquid et reale, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subjectivum et ideale. Doch hier ist uns bei der Untersuchung ein anderer Gang vorgezeichnet. Zwar fehlt auch hier der direkte Erfahrungsbeweis für die Existenz der Zeit. Denn die zeitlichen Positionen, die uns die Anschauung zeigt, sind in specie samt und sonders falsch, und wenn sie in genere gleichwohl wahr sind, so ist dies jedenfalls nicht durch unmittelbare Wahrnehmung garantiert. Allein trotzdem ist es auch nicht eine bloße Hypothese, welche als Hilfsmittel zur Erklärung anderer Tatsachen zu bewahrheiten ist, sondern die Existenz der Zeit ist m. Er. a priori sicher. Sie ergibt sich uns als etwas durch sich Notwendiges. Wir sahen, daß unser Zeitbewußtsein zwei Komponenten aufweist, neben einer Vorstellungs- auch eine Urteilsseite. Wir erkannten aber auch, daß die letztere ohne die erstere schlechterdings unmöglich ist, und daß, sowenig es einen Sinn hat zu urteilen, ohne über etwas zu urteilen, ebensowenig: etwas für aktuell, bzw. für inaktuell zu halten, ohne es als in irgendeiner zeitlichen Position gegeben (die sei es anschaulich, sei es begrifflich vorgestellt wird) für aktuell, bzw. für inaktuell zu nehmen. Aber weiter: wie es sinnlos und unmöglich ist überhaupt, so ist es auch unmöglich richtig fürwahrzuhalten, ohne etwas fürwahrzuhalten; und wie es keinen Sinn hat, etwas überhaupt, so auch nicht es mit Recht für aktuell (bzw. inaktuell) zu halten, ohne es als zeitlich für aktuell (bzw. für inaktuell) zu halten. Damit ist gesagt, daß alles, was mit Recht für wahr — sei es für aktuell, sei es für inaktuell — gehalten werden kann, irgendwie zeitlich bestimmt sein muß. Die mögliche Adäquation von etwas zu unserem affirmativen Urteil, das stets entweder ein Füraktuell- oder ein Fürinaktuellnehmen ist, involviert seine zeitliche Bestimmtheit.

Auch bei den sog. ewigen Wahrheiten, die man vielfach für unzeitlich im Sinne von zeitlos gehalten hat, gilt dies. Ihre vermeintliche Zeitlosigkeit ist in Wahrheit nur die Unbeschränktheit in der Zeit, nicht das Sein zu keiner, sondern zu jeder Zeit. Das Erstere könnte nichts anderes sein als das Nichtsein.

Kant hat bekanntlich in der Einleitung zum „System der Grundsätze" bemerkt, die übliche Formel des Satzes vom Widerspruche: „es ist unmöglich, daß etwas zugleich sei und nicht

sei", verunreinige ihn gewissermaßen durch das Hereinziehen der Zeitbestimmung „zugleich"; der Satz, als ein bloß logischer Grundsatz, dürfe nicht durch die Bedingung der Zeit affiziert werden. Er polemisiert, wie schon Vaihinger im Kommentar betont hat, hier gegen sich selbst; denn in der Dissertation § 14 und 15 hatte er selbst behauptet, der Satz des Widerspruches lasse sich ohne jede Zeitbedingung gar nicht aufstellen noch anwenden. Vom Standpunkt der Kr. d. r. V. ist freilich begreiflich, wenn der Autor diese Bestimmung als Einschränkung und Verunreinigung verbannen will.[1]) Der Satz soll ja doch analytisch und schlechthin allgemein gültig sein. Allein wenn er den Gedanken der Zeit, also eine „reine Anschauung a priori" voraussetzt, müßte er so gut wie die Grundsätze der Arithmetik (die ja nach Kant gleichfalls die Zeitanschauung voraussetzen) und so sicher wie die Axiome der Geometrie und der Satz der Kausalität synthetisch sein und bloß von den Erscheinungen, nicht vom „Ding an sich" (in dessen Gebiet nichts von Zeitlichkeit gefunden wird) gelten. Um ihn zu entschränken, will und muß also Kant den Satz der Kontradiktion vom Zeitgedanken befreien. Aber umsonst. Daß, wenn ein Satz nur von Erscheinungen gelten würde, damit in Wahrheit gesagt wäre, daß er gar nicht gelte — da die bloßen Erscheinungen eine Fiktion sind und die Einschränkung der synthetischen Urteile a priori schon darum keine Rettung derselben ist —, haben wir schon früher gesehen. Soll er überhaupt von etwas Seiendem gelten, so muß dies ein an sich und nicht ein bloß immanent Seiendes sein. Da — wie wir eben sahen — alles Seiende oder Tatsächliche eo ipso etwas irgendwie zeitlich Bestimmtes ist, so bedeutet es durchaus keine Einschränkung, wenn ein zeitliches Moment in den Satz aufgenommen wird. Ja, ohne dieses Moment würde er vielmehr sinnlos werden.[2]) Denn wie das Füraktuell- bzw. Fürinaktuellnehmen nur Sinn hat in bezug auf etwas irgendwie temporal Bestimmtes, so hat es auch jeweils nur dann völlig denselben Sinn, wenn es auf etwas in gleicher Weise zeitlich Bestimmtes

[1]) K. Fischers Bemühungen, diese verschiedenen Aussprüche Kants miteinander zu vereinigen, sind — wie schon von Früheren bemerkt wurde — vergeblich.

[2]) Dann könnte er freilich auch (im extremsten Sinne) „rein formal" genannt werden, nämlich eine leere oder sinnlose sprachliche Formel.

geht, und wie die Einsinnigkeit, so hängt auch die Entgegengesetztsinnigkeit von diesem Umstand ab. M. a. W. Derselbe Sachverhalt liegt nur vor, wo sich dieselbe Urteilsqualität mit Recht auf etwas in derselben Weise zeitlich Bestimmtes beziehen kann, und entgegengesetzte Sachverhalte nur, wo entgegengesetzte Urteilsqualitäten mit Recht auf jene selbe Materie gehen können.[1] Der schlichte positive und negative Modus ist wahrhaft entgegengesetzt nur in bezug auf eine Zeitspezies, nämlich diejenige, welche aktuell ist (während alle anderen inaktuell, d. h. entweder vergangen oder zukünftig sind), und der alterierende Modus nur in bezug auf Zeitspezies, welche gleichweit und gleichsinnig von jener wirklichen (dem „Jetzt") entfernt sind.

So bleibe ich dabei, daß das zeitliche Moment vom Satze der Opposition untrennbar ist, und daß Zeitliches und die Wahrheit und das Sein im Sinne des mit Recht Anerkanntwerdenkönnens Begriffe von gleichem Umfang sind. Die Zeit ist universelle Bedingung aller Tatsächlichkeit, wie der Raum Bedingung alles Körperlichen, und wenn also mit dem Dasein von Körperlichem auch die Existenz des Raumes bewiesen ist, so ist mit dem Beweis für die Existenz irgendeines Tatsächlichen auch die der Zeit bewiesen. Wer aber mit uns die richtige Fassung des Begriffs des Seienden im weitesten Sinne oder des irgendwie Tatsächlichen erkennt und ihn von allen speziellen Klassen, welche darunter fallen, wie der des Realen und des Nichtrealen abgelöst, insbesondere auch die entia rectae rationi relativa als unter diesen Begriff fallend erfaßt hat, sieht leicht, daß damit auch die apriorisch-notwendige Existenz der Zeit außer Zweifel steht. Denn es ist a priori einleuchtend, daß irgendetwas wahr ist, und somit ist es auch die Existenz der Zeit als der Bedingung jeglicher Wahrheit. Von jeder möglichen Zeitspezies aus der Gattung der zeitlichen Positionen, von der uns die sinnliche Anschauung Beispiele zeigt, gilt, daß sie einmal tatsächlich im Sinne des Aktuellen und sonst unaufhebbar im Sinne des Inaktuellen (Vergangenen oder Zukünftigen) sein muß.

[1] Wegen dieses Zusammenhanges der Zeit mit dem Satze der Opposition und des ausgeschlossenen Dritten wollte Bolzano jene durch diesen definieren, indem er sagte, die Zeit sei das, was mache, daß von A und der Nichtexistenz von A Eines sein müsse und nur Eines sein könne. Aber wer so die Zeit als Bedingung für den Satz der Opposition bezeichnet, muß bedenken, daß man ebenso das Umgekehrte sagen könnte.

§ 23. Doch, so wird man fragen, welche Natur und Beschaffenheit kommt der Zeit dabei zu, speziell — wenn eine zeitliche Position oder das Kontinuum derselben wirklich ist — unter welche Klassen des Wirklichen, die wir selbst früher unterschieden haben, fällt sie?

Da scheint mir vor allem, daß sie, die allem zukommt, Nichtrealem wie Realem, selbst ein Nichtreales ist. Es fehlt ihr die Prärogative des Realen, die Fähigkeit zu wirken. Man wird leicht zugeben, daß die Zeit nach außen hin nicht wirksam ist; ich meine in bezug auf das, was sie erfüllt. Denn hier erweist sie sich offenkundig als schlechterdings unwirksam und als das Gleichgültigste und Irrelevanteste. Dies ist ja auch der Grund, warum die wirklichen absoluten Zeitspezies als solche uns gänzlich unerkennbar sind. Käme ihnen eine Wirksamkeit, bzw. dem sie Erfüllenden eine andere zu, je nachdem sie diesen oder jenen Teil der Zeit erfüllen, so würden wir daran eine Möglichkeit haben, diese selbst als solche zu unterscheiden, während wir jetzt bloß an den Ereignissen selbst, sofern sie mit anderen inkompatibel sind, ein Merkzeichen für die zeitlichen Positionen haben, die sie erfüllen.

Wäre aber die Zeit überhaupt wirkungsfähig, so müßte sie es vor allem auch in Hinsicht auf das Erfüllende sein. So würde, selbst wenn verschiedene Zeitteile oder Zeitspezies untereinander in einem Verhältnis von Bedingung und Bedingtem ständen, zu schließen sein, daß dies nicht ein Verhältnis des Wirkens, sondern ein solches von Grund und Folge sei, wie es auch unter Irrealem vorkommt. In Wahrheit aber wäre es verkehrt zu glauben, der spätere Zeitteil sei bedingt durch die früheren. Der Charakter des Ganzen der Zeit als eines durch sich Notwendigen schließt dies aus. Von dem, was die Zeit erfüllt, kann das Spätere vom Früheren bedingt sein (nicht umgekehrt), von den Zeitteilen selbst, als Teilen eines durch sich notwendigen Kontinuums, müßte man ebensogut sagen können, der spätere bedinge den früheren, wie umgekehrt. Die Wahrheit ist eben vielmehr, daß, indem das Ganze durch sich notwendig ist, in ihm und mit ihm auch alle Teile notwendig sind.

§ 24. Doch damit, daß die Zeit sich als etwas Nichtreales erweist, ist in bezug auf andere ihre Natur betreffende Fragen noch nicht entschieden. So erhebt sich vor allem — analog

wie beim Raum — die Frage, ob sie etwas Absolutes oder etwas Relatives sei.

Sie ist bekanntlich von bedeutenden Philosophen in letzterem Sinne entschieden worden. Um von Aristoteles abzusehen, der auch hier das, was gemessen wird, verwechselte mit dem, woran es gemessen wird, begegnen wir der bekannten Lehre von Leibniz, der meinte, wie der Raum die Ordnung der möglichen Koexistenzen (des Nebeneinander), so sei die Zeit die Ordnung der inkonstanten Möglichkeiten, des Nacheinander oder der Veränderungen. Allein bezüglich dieser Lehre von der Zeit gilt ebendas wie bezüglich jener Theorie vom Raume. Das Nacheinander, das Früher und Später sind begründete Relationen (ebenso wie das Nebeneinander, das Hier und Dort) und setzen absolute zeitliche Bestimmungen als Fundament voraus.

§ 25. Die Zeit kann auch nicht als akzidentielles oder essentielles Prädikat dem Seienden zukommen.

Ersteres schon darum nicht, weil — wie wir schon wissen — was ist, niemals dieses Prädikates verlustig gehen oder ermangeln kann.[1]) Aber auch ein essentieller Zug des Realen und Nichtrealen kann es nicht sein. Es widerspricht dies der Natur der Zeit als eines unbedingten Kontinuums, in analoger Weise, wie wir dies beim Raume gesehen haben. Auch wäre dann die Essenz jegliches Seienden von seiner Dauer abhängig und müßte, wo diese bald so bald so abgebrochen würde, dieser Umstand eine Art rückwirkender Kraft auf die Verschiedenheit des Wesens des Vorausgegangenen haben, was ganz unannehmbar ist.

§ 26. Wir müssen also die Zeit vielmehr für etwas Subsistierendes halten. Doch folgt daraus nicht, daß, was sie erfüllt, seinerseits ein Inhärens derselben sei. Es handelt sich dabei vielmehr — analog wie beim Raum um ein Verhältnis sui generis, das des bedingten zum bedingenden Kontinuum. Nur daß — was allerdings kein geringer Unterschied ist — die den Raum erfüllenden Kontinua, auch wenn sie eigen-

[1]) Auch müßte dann erwartet werden, daß verschiedenes Seiende entsprechend seiner Natur eine verschiedene Zeit hätte; pflegen doch wesentlich verschiedenen Subsistierenden auch verschiedene Inhärentien zuzukommen.

artig und nicht bloß durch Partizipation Kontinua sind, in ihrer Essenz durch ihn bedingt sind, während es sich bei der Zeit nur um eine Bedingtheit im Sein handelt.

Für alles Seiende in seinem Sein ist die Zeit bedingendes Kontinuum, in sich selbst aber unbedingt, das einzige schlechthin unbedingte Kontinuum. Ihm gebührt also der Natur nach die Priorität vor allem es Erfüllenden, und wo das es Erfüllende nicht ein durch sich Notwendiges und Unaufhebbares ist, kommt der Zeit zwar nicht dieses Erfüllende selbst, aber die Relation des Erfülltseins als ein (im weiteren Sinne) akzidentielles Inhärens zu, analog wie ein Akzidens im engeren Sinne (ein reales nichtessentielles Prädikat) der Substanz.[1])

Als unbedingtes Kontinuum kann die Zeit — analog wie wir dies schon beim Raum gesehen haben — keine Unterschiede der Dehnung oder Dichtigkeit aufweisen.

Ebenso ergibt sich — analog wie beim Raum — aus ihrer Natur als eines unbedingten und notwendigen Kontinuums, d. h. eines Kontinuums, dessen Spezies nur als Elemente in einem Kontinuum von so vielen Dimensionen existieren können, als die Gattung ihrer Natur nach aufweist, ihre schlechthinige Unendlichkeit. Vermöge der Homogeneität gilt dies ja, wenn von einer Spezies, mit demselben Rechte von allen, und so wenig eine Orts- oder eine Zeitspezies für sich existieren kann, ohne, die eine nach den drei Dimensionen, die andere nach vor- und rückwärts an andere anzugrenzen, so wenig kann dies von irgendeiner andern Spezies gelten. Das müßte aber sein, wenn es hier oder dort eine Grenze gäbe. Begrenzt sein können nur Gebilde im Raum und in der Zeit, die aus Kontinua formiert sind, welche nicht notwendig sind, wie z. B. Qualitätskontinua.

Auch das endlich ergibt sich — analog wie beim Raume — aus der Natur der Zeit als eines notwendigen Kontinuums, daß es „gerade" ist und keinerlei Krümmung aufweisen kann. Denn ebendies würde Spezies mit sich bringen, die nicht allen anderen homogen wären, indem sie nicht nach allen Richtungen Elemente eines wirklichen Kontinuums, sondern nach gewissen

[1]) Dagegen ist das Verhältnis des Erfüllens von seite des Zeitlichen nicht etwas, was diesem, sei es real oder nichtreal, ein Dingliches oder nicht ein Dingliches, inhäriert, sondern es ist essentiell mit ihm identisch. Das Gegenteil würde zu einer Vervielfältigung der „Bänder" ins Unendliche führen. Wir kämen zu einer Inhärenz der Inhärenz in inf.

Richtungen wirkliche Grenzen wären, wie dies den Spezies eines nicht notwendigen Kontinuums zukommt und nur diesen zukommen kann.

Daran reihen sich bei der Zeit noch besondere Gründe, die mit ihren fundamentalen Differenzen dem Raume gegenüber zusammenhangen, auf welche wir jetzt zu sprechen kommen müssen.

Die Wurzel dieser Differenzen ist der Zusammenhang der Zeit mit der Wahrheit und ihre Natur als eine Veränderung im strengen Sinne dieses Wortes, d. h. als ein Ganzes von Elementen, das nur als Unfertiges Dasein und Bestand hat, indem zwar jedes dieser Elemente einmal aktuell ist, aber nur so, daß alle anderen inaktuell (vergangen oder zukünftig) sind. M. a. W. Aus der Betrachtung der zeitlichen Positionen und unserer objektiven temporalen Urteilsmodi leuchtet a priori ein, daß sie sich gegenseitig fordern;[1]) oder genauer: es leuchtet ein, daß jene Modi nur gerichtet sein können auf Positionen, die in der Weise ungleichsinnig sind wie das Frühere gegenüber dem Späteren. Und dies heißt: Die zeitlichen Positionen bilden einen Verlauf, der eine und nur eine Richtung hat. Indem aber vermöge dieser Natur der zeitlichen Positionen nie eine wiederkehren kann, ist auch aus diesem Grunde ausgeschlossen, daß ihr Kontinuum nicht schlechtweg ein gerades sei.

§ 27. Kant hat bekanntlich als „Zeitaxiom“ (wodurch die Natur der Zeit als „apriorischer Anschauung“ dargetan werden soll) ausgesprochen, daß „verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können“. Külpe[2]) hat dagegen eingewendet: „Dieses Zeitaxiom ist, wie Wundt treffend bemerkt hat, eine Tautologie, die nichts anderes besagt, als daß verschiedene Zeiten verschieden sind. Bedeutungsvoller wäre der Satz, daß die Zeit nicht umkehrbar ist, der für alle Entwicklung in der Zeit von

[1]) Was beurteilt wird, muß als irgendwie zeitlich bestimmt beurteilt werden, und zeitliche Positionen sind ihrerseits nicht denkbar, außer indem entweder ein der Qualität nach bestimmtes Urteil sich tatsächlich auf sie richtet, oder indem wenigstens ein auf eine Urteilsqualität reflexer Begriff mit der Vorstellung der zeitlichen Positionen verknüpft wird, d. h. sie als aktuell oder inaktuell gedacht werden.

[2]) O. Külpe, Immanuel Kant. 1908. S. 60.

entscheidender Wichtigkeit ist. Aber gerade dieser Satz ist zweifellos empirischer Natur, und a priori würde es uns nicht sonderlich schwer fallen, das Frühere zum Späteren und das Spätere zum Früheren zu machen."

Demgegenüber ist ohne weiteres zuzugeben, daß, wenn das erwähnte Zeitaxiom wirklich nichts anderes besagte als: was zeitlich verschieden ist, ist verschieden (d. h. nicht nicht-verschieden), es in der Tat tautologisch im Sinne der simpelsten Anwendung des Kontradiktionsgesetzes wäre. Sonderbar wäre es nur, dies als besonderes „Zeitaxiom" hinzustellen, während es ganz ebenso bei jeder beliebigen Gattung von Bestimmungen gilt. Anders, wenn damit gesagt ist, daß verschiedene Zeiten notwendig in der Weise verschieden sind, daß die eine früher, die andere später ist, mit anderen Worten, daß sie ein Nacheinander bilden müssen. Dies ist ein spezifisches Zeitaxiom und analog dem Satze, daß verschiedene Orte notwendig ein Nebeneinander sind. Indem a priori einleuchtet, daß die zeitlichen Positionen notwendig so verschieden sind, daß sie im Verhältnis des Nacheinander stehen, ist auch einleuchtend, daß sie einen Verlauf bilden, der nur eine, nicht verschiedene und entgegengesetzte Richtungen kennt.

Wenn Külpe meint, der Satz, daß die Zeit nicht umkehrbar ist, sei bloß empirischer Natur, und es wäre a priori leicht, „das Frühere zum Späteren und das Spätere zum Früheren zu machen", so muß ich fragen, was damit gemeint sei. Sicherlich können wir unter Umständen uns leicht denken, daß ein gewisses in der Zeit stattfindendes Ereignis, das tatsächlich gegenüber einem andern das frühere ist, statt dessen das spätere sei, daß z. B. ein gewisser Spaziergang statt vor dem Essen nach demselben erfolge. Aber ein Anderes ist die Behauptung, daß von gewissen absoluten zeitlichen Bestimmungen beliebig die eine die frühere, die andere die spätere sein könne und wir nur aus der Erfahrung wüßten, welche Ordnung sie untereinander haben. Dies muß ich für ebenso unsinnig halten, wie wenn einer behauptete, Schwarz könnte seiner Natur nach auch die hellste, weiß die dunkelste Gesichtsqualität sein, kurz: gewissen Spezies einer Gattung könnte, obschon sie in ihrer absoluten Natur und Beschaffenheit dieselben bleiben, doch in bezug auf ein Verhältnis, das in dieser Natur und Beschaffenheit begründet ist, von entgegengesetzten Prädikaten bald dieses

bald jenes zukommen, und wir wüßten nur aus der Erfahrung, welches im einzelnen Falle gegeben sei.

Ich sage, dies sei unsinnig und die Unmöglichkeit dessen leuchte a priori ein, wenn es auch nicht einfach nach dem Satze des Widerspruches evident ist. Diese und ähnliche Sätze, welche besagen, daß gewisse absolute Bestimmungen nicht gegeben sein können, ohne bestimmte Relationen zu begründen, gehören vielmehr — wie wir wissen — einem andern Typus von Axiomen an. So leuchtet, wie früher schon bemerkt wurde, auch a priori ein, daß die absoluten örtlichen Bestimmtheiten nicht sein können, ohne im Verhältnis des Nebeneinander zu stehen. Ein Gegenstand kann bald rechts bald links von einem andern sein, ein Ort selbst nicht. Die absoluten örtlichen Bestimmtheiten sind unverrückbar und unvertauschbar so gut, wie etwa die absoluten Qualitäten. Sowenig Gelb Blau werden und sowenig darum Gelb einmal heller und einmal dunkler sein kann als Blau, ebensowenig kann der eine Ort der andere sein, und sohin ist auch der „Unterschied der Gegenden" im Raume nicht veränderlich und verwischbar, weil in den absoluten Bestimmungen notwendig begründet.

Allein, so wird man einwenden, dieser notwendige Zusammenhang der Ortsverhältnisse mit der Beschaffenheit der absoluten Orte hindere wohl, daß ein Ort, der links von einem andern liegt, zu ihm ein andermal in das Verhältnis der Rechtsseitigkeit trete (Gleichheit des Beziehungspunktes für diese Begriffe und Bewegungen vorausgesetzt), aber es hindere nicht, daß der Raum drei Dimensionen und in der einen zwei entgegengesetzte Richtungen, in den anderen unendlich viele verschiedene Richtungen habe. Von der Zeit dagegen behaupteten wir, sie habe nur eine Dimension, und ihr Verlauf nur eine, nicht entgegengesetzte Richtungen.

Ich antworte: Der Unterschied von Rechts und Links, obschon er den Charakter der Ungleichsinnigkeit mit demjenigen von Früher und Später gemein hat, differiert doch von diesem in anderen Beziehungen gründlich, und diese Differenz hat ihre weittragenden Folgen. Sie besteht, wie wir schon oben betont haben, darin, daß das Zeitkontinuum seinem ganzen Wesen nach mit dem Unterschied der objektiven Modi unseres Urteils zusammenhängt, und daß die zeitlichen Positionen und ihre Relationen keinen Sinn haben außer in jenem Zusammenhang, und

jene Modi (die Aktualität und Inaktualität) nicht ohne die zeitlichen Positionen und ihre Unterschiede. Dieser Zusammenhang fordert und bringt es mit sich, daß, was zeitlich verschieden ist, notwendig in der Weise des Früheren und Späteren verschieden ist. Auf der Unverrückbarkeit gerade dieses eigenartigen Unterschiedes beruht es, daß die Zeit eindimensional ist und einen Verlauf nur in einer, nicht in entgegengesetzten Richtungen hat, sowie daß es neben unserer Zeit nicht andere („Chronoide") geben kann, bei denen dies anders wäre. Das Raumkontinuum, im prägnanten Unterschied vom zeitlichen, hat keinen Wesenszusammenhang mit den Modi unseres Urteils. Die Ortsspezies, welche seine Elemente bilden, haben zwar mit der Zeit gemein, daß auch sie nur alle im Zusammenhang, nie eine einzelne für sich, sein können, aber es kommt ihnen allen notwendig dieselbe Weise der Tatsächlichkeit zu; mit anderen Worten, sie fallen unter den Begriff der koexistierenden Positionen. In diesem aber liegt durchaus nichts von einer begrenzten Zahl von Dimensionen. Es kann neben unserem Raum mit seinen drei Dimensionen auch mehrdimensionale Topoide geben — wie wir schon früher erörterten — und in jeder der Dimensionen entgegengesetzte Richtungen.

Anders bei der Zeit, wo wir es mit einem Kontinuum zu tun haben, von dessen Elementen notwendig eines und nur eines mit dem Aktualitätsmodus richtig anerkannt werden kann, während allen anderen der Inaktualitätsmodus zukommt. Da ist eine Verschiedenheit von Dimensionen und eine Entgegengesetztheit von Richtungen ausgeschlossen. Während von koexistenten Positionen eine Mehrheit von Klassen denkbar ist, ist eine solche bei sukzessiven Positionen ein Unding. Sollte es neben unserer Zeit ein Chronoid geben können, so müßten auch neben den uns bekannten Urteilsqualitäten noch andere möglich sein, zu denen die elementaren Positionen jenes zeitähnlichen Gebildes in analoger Beziehung ständen wie die temporalen Positionen zu unserem Aktualitäts- und Inaktualitätsmodus. Es leuchtet aber a priori ein, daß es nur diese geben kann, mit anderen Worten, daß der Aktualitäts- und der Inaktualitätsmodus sowie der negative Modus den Begriff der Urteilsqualität erschöpfen, analog wie, daß Weiß (bezw. Weißähnlich) und Schwarz (bzw. Schwarzähnlich) den Begriff der Farbenhelligkeit erschöpfen. So sicher es nur Urteile mit diesen

Qualitätsmodi geben und daher nur solches objektiv sein kann, was mit ihnen, wenn sie richtig sind, in Adäquation steht (mit anderen Worten, so sicher es nur eine Wahrheit oder Tatsächlichkeit gibt und geben kann), ebenso sicher nur eine Zeit. Was durch die Natur des Urteils überhaupt und sohin auch des richtigen gefordert ist, ist ein Früher und Später des zu Beurteilenden in unserem Sinne und so auch von absoluten zeitlichen Positionen in unserem Sinne, gemäß dem unabänderlichen Zusammenhange der begründeten Verhältnisse mit ihren absoluten Fundamenten.

Was aber von der Zeit gilt, das ist auch von dem sie Erfüllenden zu sagen, soweit es an ihrer spezifischen Eigenart teilhat, und dies gilt zweifellos in Hinsicht auf die verschiedenen Weisen der Tatsächlichkeit. Was immer die Zeit erfüllt, sei es in der Weise eines eigenartigen Kontinuums, das auch seiner Essenz nach am Zeitkontinuum partizipiert (wie etwas, was in sich eine kontinuierliche Veränderung zeigt), sei es indem es nur in seinem Sein (Bestand) vom Zeitkontinuum bedingt ist, von alledem gilt, daß es immer nur einem momentanen Elemente nach aktuell, allen anderen nach inaktuell ist, obschon jene Aktualität jedem Elemente einmal in dieser Weise zukommt. Sofern aber etwas inaktuell ist, kann es nicht wirksam und real sein, wogegen dem, was aktuell ist, zum Teil diese Besonderheit zukommt. Das hindert nicht, daß — wie wir oben sagten — ein beliebiges Ereignis einmal früher, einmal später als ein anderes sei, wenn sie nicht im Kausalzusammenhang stehen; anders aber, wo dies der Fall ist. Da die Wirksamkeit an die Aktualität und die Aktualität der Dinge und ihrer Zustände an die der Zeit gebunden ist, so zieht die Einzigkeit und Unumkehrbarkeit des Ganges der Zeitaktualisierung auch die Unumkehrbarkeit des Verlaufes der Kausalität nach sich und macht die Annahme absurd, daß die Wirkung vor der Ursache sein, und daß, indem die Zeit auch einmal den umgekehrten Gang nähme und durch eine allmähliche (unmerkliche) Krümmung, von welcher manche phantasiert haben, in sich zurückkehrte, etwas zur Ursache von sich selbst werden könnte.

§ 28. Wir fanden mannigfache Analogien, aber auch fundamentale Differenzen zwischen Raum und Zeit. Man ist natürlich vielfach auf diesen Umstand aufmerksam geworden,

und dies hat auch häufig dazu geführt, die Untersuchung über diese wichtigen Gegenstände der Metaphysik parallel zu führen, da man mit Recht erwartete, daß die Ähnlichkeiten und Unterschiede des Verglichenen Licht auf die eigentümliche Natur des einen und andern werfe. Bei dieser Gegenüberstellung aber hat man m. Er. im allgemeinen die Übereinstimmung gegenüber den Differenzen überschätzt und die letzteren gemeiniglich nicht in ihrer Tragweite und vor allem nicht in ihrer wahren Wurzel erfaßt.

Von Kant kennen wir einen Ausspruch aus den 70er Jahren,[1] welcher meint, der Raumbegriff habe darin etwas vor dem Begriff der Zeit Besonderes, daß der letztere (und mithin die ganze Sinnlichkeit) an den Bestimmungen des ersteren gedacht werden könne; und verschiedenen Orts sagt er, daß die Zeitvorstellung der Anlehnung an die Raumvorstellung bedürfe, daß wir die Zeit als eine Linie vorstellen und aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit schließen.[2]

Daran ist so viel richtig, daß die Zeit, analog wie eine Gerade, eindimensionalen Charakter hat, und daß dementsprechend ein Zeitpunkt X, analog wie ein Punkt in einer Geraden, nur von zwei anderen Y und Z gleichweit entfernt sein kann und die Entfernung dieser zwei anderen unter sich gleich ist der Summe ihrer Entfernungen vom ersten ($YZ = XY + XZ$). Allein obschon auch das Verhältnis der Punkte in einer Raumgeraden sofern ungleichsinnig ist, als auch rechts und links unvertauschbar sind, fallen doch diese beiden Richtungen, die des rechts nach links und die des links nach rechts, unter einen gemeinsamen Begriff, der gleichfalls noch spezifisch räumlich ist, nämlich den des Nebeneinander,[3] der nichts von Ungleichsinnigkeit und Ausschluß der Umkehrung enthält. Ebenso schließt sowohl er als auch der speziellere und ungleichsinnige des Rechts und des Links nicht eine Mehrheit von Dimensionen aus, während

[1] „Reflexionen" II N. 407. — Vgl. auch in den „Losen Blättern" I, 54: „Ohne Raum würde Zeit selbst nicht als Größe vorgestellt werden und überhaupt dieser Begriff keinen Gegenstand haben."

[2] Spätere (Lange, Riehl, Wundt) haben der Zeitvorstellung wegen ihrer (vermeintlichen) Abhängigkeit von der Raumvorstellung den Charakter der Anschauung abgesprochen.

[3] Und außerdem unter den noch höheren (auch n-dimensionalen Topoiden zukommenden) Begriff der Koexistenz von Positionen überhaupt.

der spezifisch zeitliche des Früher und Später dies tut und dieses Gebiet auch keinen übergeordneten Begriff kennt, welcher in der Zeit selbst oder in einem Analogon (Chronoid) die Umkehrung und eine Mehrheit von Dimensionen zuließe. Dies ist so sicher, daß wir, falls wir nur die Vorstellung des Zeitkontinuums hätten, nicht einmal zum Begriff einer Verschiedenheit in der Richtung einer Veränderung und speziell einer Umkehr kommen könnten. Selbst um sie von der Zeit zu leugnen, müssen wir sie anderswoher kennen gelernt haben. Kurz, neben der erwähnten Übereinstimmung, die in der Abmessung der Zeit mit derjenigen eines eindimensionalen räumlichen Gebildes statthat, ist nicht zu übersehen die grundwesentliche Verschiedenheit, welche darin liegt, daß sie ihrer Natur nach ein unfertiges Ganze, eine Veränderung ist, die keine Umkehrung und keine Mehrheit von Dimensionen zuläßt. Dies hat Kant offenbar nicht genügend beachtet und auch andere nicht, die ähnlich wie er meinten, daß die Zeitvorstellung unselbständig sei und sich an derjenigen des Raumes gleichsam aufranken müsse. Sie ist vielmehr aus dieser, auch in Verbindung mit der von Topoiden, schlechterdings nicht zu gewinnen.

Aus den Bildern der inneren Sprachform, die — wie sonst so häufig insbesondere auch bei den Bezeichnungen der Zeit stets — vom Raume hergenommen sind, das Gegenteil zu folgern, ist hier ebenso verkehrt, wie wenn man aus dem Umstand, daß für die Bezeichnung von Psychischem (Vorstellen, Urteilen, Schwanken, Festigkeit des Urteils, Erschrecken, Erschüttertsein, Entsetzen, Zuneigung, Abneigung usw. usw.) so vielfach Bilder von Physischem dienen, geschlossen hat, daß die Vorstellungen von Ersterem aus denen von Letzterem sich entwickelten. Darüber habe ich schon im ersten Bande meiner „Untersuchungen" das Genügende gesagt. Es liegt eine gänzliche Verkennung der wahren Natur und Aufgabe dieser Vorstellungen der inneren Sprachform vor und eine Verwechslung derselben mit den Bedeutungen. Nicht vom Begriff der Zeit gegenüber dem des Raumes, sondern von den beiderseitigen Bezeichnungen gilt, daß die ersteren sich an den letzteren hinaufranken, und dafür sind naheliegende Gesetze der inneren Sprachform maßgebend.[1])

[1]) Natürlich ist es auch nur auf Grund einer solchen Verwechslung erklärlich, wenn gesagt worden ist, die Zeitvorstellung würde, erst in das Bild einer Geraden übersetzt, eine Anschauung, was sie ohne dies nicht

Überhaupt muß man sich hüten, Elemente, die nur diesen Mitteln der sprachlichen Bezeichnung angehören, in die Vorstellung des Bezeichneten hineinzutragen. Dies geschieht — nach unseren früheren Erörterungen — auch wenn man der Zeit eine Mehrdimensionalität zuschreibt. So tat Kant in den „Reflexionen" und in der Dissertation. In den ersteren bezeichnet er sogar einmal Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft als Dimensionen der Zeit; an anderen Stellen aber und in der Dissertation will er das Zugleichsein als zweite Dimension (deren Vernachlässigung er Leibniz und dessen Anhängern vorwirft) zu der linearen Dimension des Vor und Nach hinzugefügt wissen; zu der „coniunctio aliqua, quae est per seriem temporis" als „alia vera relatio, qualis est coniunctio omnium in uno momento". Allein man sieht wohl, daß hier eine mißbräuchliche Verwendung des Terminus „Dimension" obwaltet. Von Dimensionen im eigentlichen Sinne sprechen wir nur bei einem Kontinuum, also nur, wo wir es mit infinitesimal verschiedenen oder unter sich lückenlos vermittelten Spezies einer einheitlichen Gattung im strengen Sinne dieses Wortes zu tun haben, mit Rücksicht auf die einfache oder mehrfache Weise, in der sie solcher Gestalt variieren. Die Zeitspezies aber variieren offenkundig nur in einer Richtung, in der des Vor und Nach. Wenn Kant zu dieser relatio die andere des Zugleichseins stellt, so ist dies eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Denn nicht den Zeitspezies selbst kommt ja das Zugleichsein zu, sondern dem, was die Zeit erfüllt. Und es ist verkehrt, daraus eine Eigenschaft der Zeit selbst zu machen (ubiquitas temporis) und sie wie eine zweite Dimension (neben dem Vor und Nach) ihrer Spezies zu betrachten.[1]

sei. Kann etwas, was seiner Natur nach keine Anschauung ist, es werden, indem eine solche als Mitteilungsmittel dafür verwendet wird? Dann müßten wir auch das Wunder erleben, daß die figürlichen Formen unserer Sprache es fertig brächten, aus nichtanschaulichen Vorstellungen von Psychischem Anschauungen von Physischem und aus Begriffen von Tönen Anschauungen von Farben zu machen und umgekehrt. Wer dies für möglich hält, der mag dann auch glauben, daß der Begriff der Zeit, in das räumliche Bild einer Geraden übersetzt, zu einer Anschauung, und dann natürlich zur Anschauung eines eindimensionalen räumlichen Gebildes (denn das ist ja die Gerade) werden könne.

[1] Dem die Zeit Erfüllenden kommt allerdings neben dem Zugleichsein auch das Nacheinander zu, aber auch ihm nicht als verschiedene Dimensionen einer Gattung von Bestimmtheiten.

Wenn man also die Zeit — mit Rücksicht auf das gleichzeitige Erfülltsein durch Vieles — mit einem Bande oder Streifen vergleicht oder mit einem breiten Strome, der auf seinem Rücken vieles zugleich trägt, so sind diese Bilder nicht in gleichem Maße und gleicher Weise fundiert. Die Zeit kann nicht sein, ohne der Geraden analog zu sein, aber es ist ihrem Wesen gleichgültig, wievieles existiert, das sie erfüllt.

§ 29. Hier ist auch der Ort die Streitfrage zu entscheiden, wie weit es berechtigt sei, von einem Lauf oder Fluß der Zeit zu sprechen. Es ist dies zweifellos erlaubt, wenn man den Ausdruck als ein Bild der inneren Sprachform betrachtet, dessen Züge durchaus nicht alle auf den auszudrückenden Begriff zu übertragen sind. Eine Bewegung — und nur, was auch diesen Namen verdient, kann im eigentlichen Sinne ein Fluß oder Lauf genannt werden — kann in verschiedenen und auch in entgegengesetzten Richtungen stattfinden. Bei der Zeit ist dies ausgeschlossen. Eine Bewegung kann auch verschiedene Geschwindigkeit (Dichtigkeit) haben. Auch dies ist aber bei der Zeit — wie wir schon früher gesehen haben — gänzlich unmöglich. Nur eine Veränderung zu sein ist der Zeit mit der Bewegung gemein; aber dies so entschieden, daß sie als die Veränderung κατ' ἐξοχήν und als die Bedingung jeder andern bezeichnet werden muß.

Man hat übrigens das Bild vom „Fließen" in verschiedener Weise auf die Zeit, und was sich in ihr und mit ihr verändert, angewendet. Schopenhauer faßt die Sache so auf, daß nach seiner Meinung die Zeit an den Dingen vorüberfließe; Kant und Bolzano so, daß die Zeit stille stehe und die Dinge in ihr fließen. Auch die Auffassung in den dichterischen Bildern ist nicht übereinstimmend. Grillparzers „Ich komme aus anderen Zeiten und hoffe in andere zu gehen" faßt die Zeit wie etwas Stillestehendes auf, während Schiller von einem „dreifachen Schritt der Zeit" redet und die Vergangenheit ewig still stehen, die Zukunft zögernd angezogen kommen, die Gegenwart pfeilschnell entfliehen läßt. Dieses „Kommen" der Zukunft oder der Ereignisse aus der Zukunft und das „Entschwinden" der Zeit und „Gehen" der Ereignisse in die Vergangenheit ist das üblichste Bild, welches man gebrauchen hört. Alle diese verschiedenen Anschauungen gehen darauf zurück, daß die Zeit-

spezies nur sein können, indem eine aktuell, alle anderen inaktuell sind, und alles Seiende nur sein kann, indem es am Zeitkontinuum und dieser Eigentümlichkeit desselben partizipiert. Diese notwendige Verknüpfung der Zeitspezies mit jenen Qualitätsmodi unseres Urteils, bzw. den ihnen adäquaten verschiedenen Weisen der Tatsächlichkeit, kann man sich entweder unter dem Bilde vorstellen, daß man die Modi wie etwas Festes betrachtet, in welches die sukzessiven Zeitspezies und die sie erfüllenden Dinge und Ereignisse sich begeben; oder indem man umgekehrt diese wie etwas Verharrendes ansieht, über das die Aktualität wie ein momentanes Licht und die Inaktualität wie ein ihm vorangehendes und folgendes (ewiges) Dunkel sich hinbewegt.

§ 30. Gegen die Annahme einer leeren Zeit hat Lotze eingewendet: „Wenn wir auch nicht wissen wollen, wie die Zeit gemacht wird: unter den Begriff eines Vorgangs würden wir sie doch immer bringen und uns fragen müssen, ob sie, so gedacht, wenigstens einen vollständigen und widerspruchsfreien Sinn haben würde. Nun können wir uns einen Vorgang nicht als geschehend denken, in dem nichts vorginge, der Fortgang sich nicht vom Anfang, der bewirkte Erfolg sich nicht von der bewirkenden Bedingung unterschiede; so aber würde sich die leere Zeit verhalten.“ [1])

Wir wollen, ehe wir Lotze weiter hören, hier gleich bemerken, daß wir nicht zugeben können und nicht zuzugeben brauchen, bei der leeren Zeit könne von einem bewirkten Erfolg und bewirkenden Bedingungen desselben die Rede sein, da es sich nicht um etwas Reales handelt. Dagegen geben wir zu, daß auch die leere Zeit ein Vorgang sei im Sinne einer Veränderung, die vor sich geht, und daß dann notwendig der Fortgang sich vom Anfang unterscheiden muß. Wenn Lotze behauptet, bei der leeren Zeit wäre nichts derart gegeben, so müssen wir weiter hören, wie er diese Einrede begründet.

Er fährt (a. a. O. S. 271) fort: „Jeder Moment in ihr wäre dem andern völlig gleich; indem der eine verginge, träte der andere an seine Stelle, der von ihm in nichts als durch seinen Ort in der Reihe verschieden wäre; diesen Ort aber zeigte nicht er selbst durch seine besondere Natur an, die ihn abhielte, an

[1]) H. Lotze, Metaphysik. 1879. S. 270f.

einem andern zu sein, sondern nur das vergleichende Bewußtsein eines Beobachters, der die ganze Reihe abzählte, hätte Veranlassung, ihn durch seine Stellenzahl von anderen zu unterscheiden. So würde in der Zeit selbst kein Fluß sein, der Neues an die Stelle des Alten brächte."

Allein, was soll es doch heißen, daß jeder Moment in der leeren Zeit dem andern völlig gleich wäre, wenn dann doch zugegeben wird, der eine sei durch den Ort in der Reihe vom andern verschieden? Erstlich, sollen wir glauben, die Momente seien an und für sich und, bevor sich das vergleichende Bewußtsein eines Beobachters mit ihnen beschäftigt, ungeordnet wie die Karten vor einem Spiel oder die Glieder irgendeines ungeordneten Kollektivs, und jeder erhalte seine Stelle in der Zeitreihe erst, indem der Beobachter sie — und dann natürlich nach Belieben zugreifend — abzähle? Dadurch kann er doch unmöglich den einen zum früheren, den andern zum späteren stempeln. Daß sie dies sind, liegt doch in der absoluten Natur eines jeden, und nur, indem sie sich so unterscheiden und jeder eine besondere Spezies der Gattung bildet, entgehen wir — da es sich um ein unbedingtes Kontinuum und nicht bloß um ein Gebilde handelt, das nur durch Partizipation an einem solchen ein Kontinuum ist — einer eklatanten Verletzung des Prinzips von der Identität des Nichtunterschiedenen. Nur so auch kann wahrhaft ein Nacheinander und eine Veränderung vorliegen, indem wirklich jeder Moment ein Anderes ist.

Doch auch andere Einwände können gegen die Annahme einer leeren Zeit vorgebracht werden, gestützt auf den Grundsatz, daß jeder Wechsel, und so auch der zeitliche, ein Beharrliches voraussetze und ohne dieses sinnlos sei. Bekanntlich argumentiert Kant zugunsten des Substanzbegriffes (im „Beweis der ersten Analogie"): „Nur in dem Beharrlichen sind Zeitverhältnisse möglich . . . das ist das Beharrliche ist das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist. Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das beständige Correlatum alles Daseins der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung, aus . . . Ohne dieses Beharrliche ist also kein Zeitverhältnis. Nun kann die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden: mithin ist dieses Beharrliche an den Erscheinungen das Substratum aller Zeitbestimmung . . . und an

diesem Beharrlichen kann alles Dasein und aller Wechsel in der Zeit nur als ein Modus der Existenz dessen, was bleibt und beharrt, angesehen werden. Also ist in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst, das ist die Substanz (phaenomenon). . . .“ (Kehrbach, S. 176.)[1])

Dieser Argumentation liegen mehrere Voraussetzungen zugrunde, die auf ihre Triftigkeit zu prüfen wären, die uns aber hier nicht alle in gleichem Maße angehen.

So z. B. setzt Kant ohneweiters voraus, daß der Satz „die Substanz ist beharrlich“ tautologisch sei, (ebda. 177.) m. a. W. daß bloß diese Beharrlichkeit der Grund sei, warum wir auf die Erscheinung die Kategorie der Substanz anwenden. In Wahrheit liegt im Begriffe der Substanz oder überhaupt des Subsistens nichts von Beharren, außer soweit es am Begriffe des Seienden teilhat und jedes Seiende — sei es nun ein Subsistierendes oder ein Inhärierendes notwendig eine Zeitlang sein muß, entweder indem es unverändert besteht oder sich kontinuierlich verändert. Es ist auch gar nicht absurd, daß auch ein Subsistierendes sich kontinuierlich verändere. Gegenüber dem Satze „Jedem Wechsel liegt ein Bleibendes zugrunde“ ist also zu sagen, daß, wenn dabei auf die Frage, wie hier der bildliche Terminus „zugrunde liegen“ zu verstehen sei, geantwortet wird, er sei gemeint im Sinne der Weise, wie die Substanz dem Akzidens (oder überhaupt das Subsistierende dem Inhärierenden) zugrunde liegt, er gar nicht einleuchtet. Es leuchtet zwar ein, daß dem Akzidens, sei es nun bleibend oder wechselnd, eine Substanz zugrunde liegt; aber daß diese unverändert bleiben müsse, während das Akzidens wechselt, leuchtet nicht ein.

Allein Kant könnte einwenden: Wenn es nichts Beharrliches in der Zeit gibt, so kann es überhaupt keine Zeit geben. Denn

---

[1]) Weiter: „Bei allen Veränderungen in der Welt bleibt die Substanz, und nur die Akzidentien wechseln.“ (ebda. 176f.). — Auf dieses Ergebnis gründet Kant schließlich sogar eine „Widerlegung“ des Idealismus: „Ich bin mir“, heißt es ebda. S. 209, „meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir sein; weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich usw.“

wo kein Bestand, da auch kein Wechsel; und wo beides fehlt, ist auch keine Zeit. „Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht, sondern nur die Erscheinungen in der Zeit (so wie das Zugleichsein nicht ein Modus der Zeit selbst ist, als in welcher gar keine Teile zugleich, sondern alle nacheinander sind). Wollte man der Zeit selbst eine Folge nacheinander beilegen, so müßte man noch eine andere Zeit denken, in welcher diese Folge möglich wäre." (ebda. S. 176.)

Ich antworte: Daß das Zugleichsein nicht ein Modus der Zeit sei, haben wir früher gegen Kant selbst (der es gelegentlich behauptet hat) betont und es ebendarum abgewiesen, ihr — wie er im Zusammenhang damit wollte — zwei Dimensionen zuzuschreiben. Allein wenn ihr, sowenig wie das Zugleichsein, auch der Wechsel nicht zukäme, dann könnte man auch nicht einmal von einer Dimension bei ihr sprechen, außer etwa im Sinne eines Topoids von einer Dimension. Sollen, wie doch Kant selbst sagt, ihre Teile nacheinander sein, so muß die absolute Beschaffenheit ihrer Positionen derart sein, daß sich die Relation des Früher und Später ebenso notwendig daran knüpft, wie die des Nebeneinander an die räumlichen Positionen. M. a. W. sie ist nicht bloß die Bedingung alles Wechsels und aller Veränderung (sowie alles Bestandes), sondern sie ist selbst die Veränderung *κατ' ἐξοχήν*.[1])

Ich sage: auch alles Bestandes. Denn auch jedes Bleiben und jeder unveränderliche Bestand ist nur möglich als ein Kontinuum durch Teilnahme am Zeitkontinuum.

Das Umgekehrte aber, daß jede Veränderung ein Bleibendes voraussetze, kann man nur sagen im Hinblick auf die doppelte

[1]) Wenn Kant behauptet, Veränderung sei nicht ohne Zeit möglich, der Begriff der Veränderung selbst aber sei, ebenso wie der der Bewegung, ein empirischer Begriff (vgl. Vaihingers Kommentar S. 387, 437), in der reinen Zeit als solcher sei also nichts davon enthalten, so liegt entweder eine willkürliche Verengerung der Bedeutung des Terminus vor, oder Kant kommt mit dem Satze, den er selbst für a priori gewiß erklärt, nämlich daß verschiedene Zeiten nicht zugleich seien (falls dieser nicht — wie Wundt und Külpe wollen — eine bloße Tautologie sein soll) in eklatanten Widerspruch. Und wenn er sagt, die Zeit an sich selbst könne nicht wahrgenommen werden, so ist zwar richtig, daß uns — wie wir wissen — die Anschauung nicht die wahren zeitlichen Positionen zeigt; aber irgendwelche werden zweifellos von uns angeschaut, sonst könnten wir, wie früher bemerkt, niemals eine Vorstellung von Bestand und Wechsel gewinnen.

Komponente des Zeitbewußtseins und die der Urteilskomponente entsprechenden verschiedenen Weisen der Tatsächlichkeit. Nennt man jegliches bleibend, welche Weise der Tatsächlichkeit ihm auch zukomme, so sind bei der Zeit die Gesamtheit ihrer Spezies ein Bleibendes, und das Wechselnde ist, daß der Modus der Aktualität bald die eine und dann die andere in infin. erreicht und wieder verläßt. Betrachtet man hingegen die zeitlichen Positionen als etwas Wechselndes, so erscheint der Modus der Aktualität wie etwas Bleibendes, an dem von jenen Positionen die eine und dann andere und andere Anteil gewinnt, um diesen wieder zu verlieren.

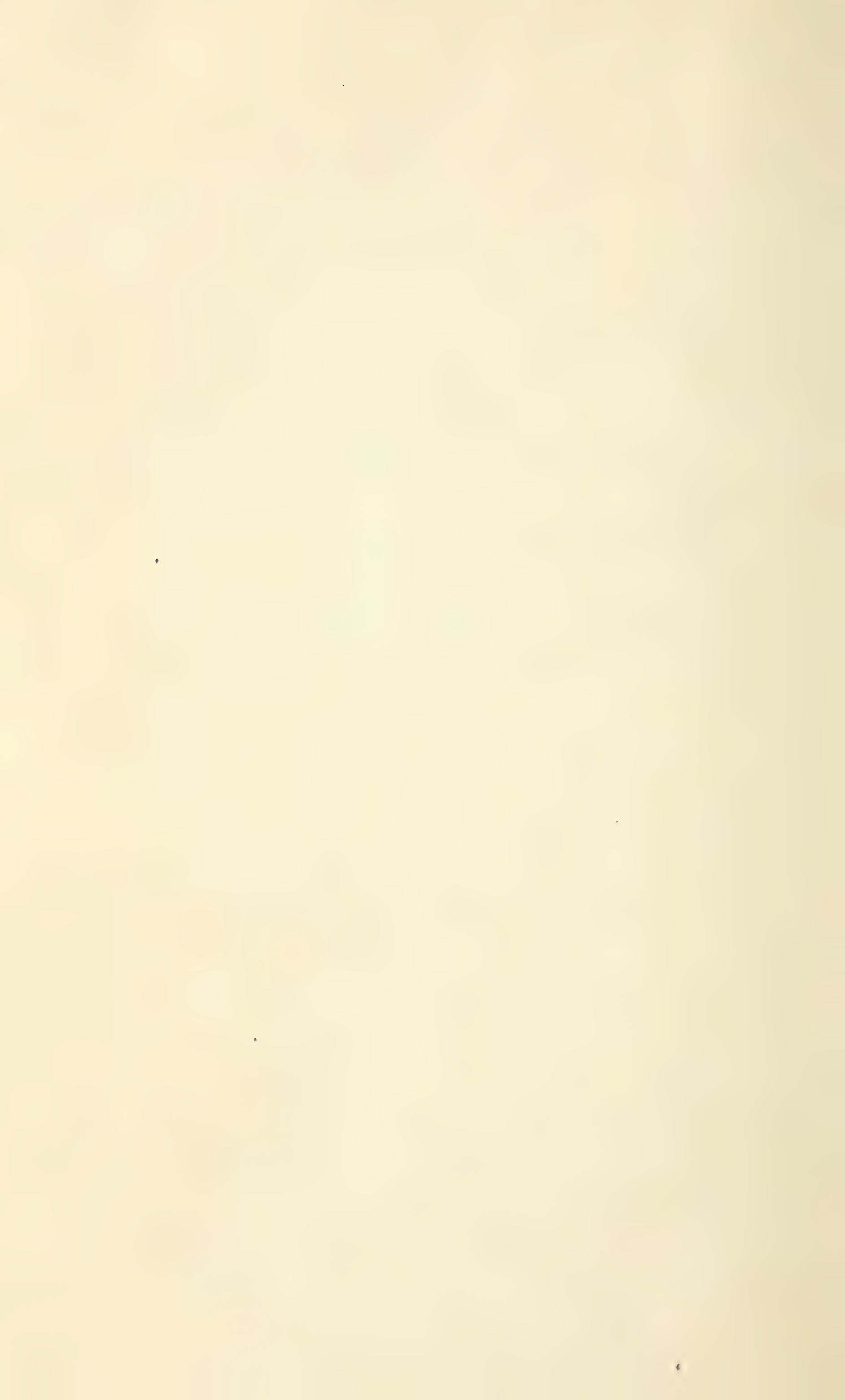
Wenn endlich Kant gegen die Annahme einer leeren Zeit auch argumentiert: wenn die Zeit für sich selbst bestünde, so würde sie etwas sein, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre, was widerspreche, so ist auch diese Beweisführung offenbar nicht stichhältig. Was heißt „ohne wirklichen Gegenstand“? Ohne daß der Vorstellung etwas in Wirklichkeit entspricht? Aber das soll ja eben bewiesen werden, daß ihr nichts Wirkliches entsprechen könne; und wenn Kant stillschweigend dabei voraussetzt, alle äußere empirische Wirklichheit sei immer etwas Materiell-Wirkliches und Wirksames, was aber von der Zeit nicht gelten könne, so ist die erstere Voraussetzung eben unbewiesen. Eine noch offenkundigere petitio principii läge vor, wenn unter „ohne wirklichen Gegenstand“ gemeint wäre „ohne etwas Wirkliches, das in der Zeit ist“. Denn dann würde ja der Schluß einfach lauten: Die Zeit kann nicht etwas sein, was für sich selbst (also leer) bestände, denn sonst wäre sie etwas Wirkliches, ohne doch von einem wirklichen Gegenstand erfüllt zu sein. Der ganze Schlußsatz ist dann nichts als eine Erläuterung der These, deren Unmöglichkeit dargetan werden soll, ohne daß im geringsten in dieser Richtung etwas bewiesen wäre.

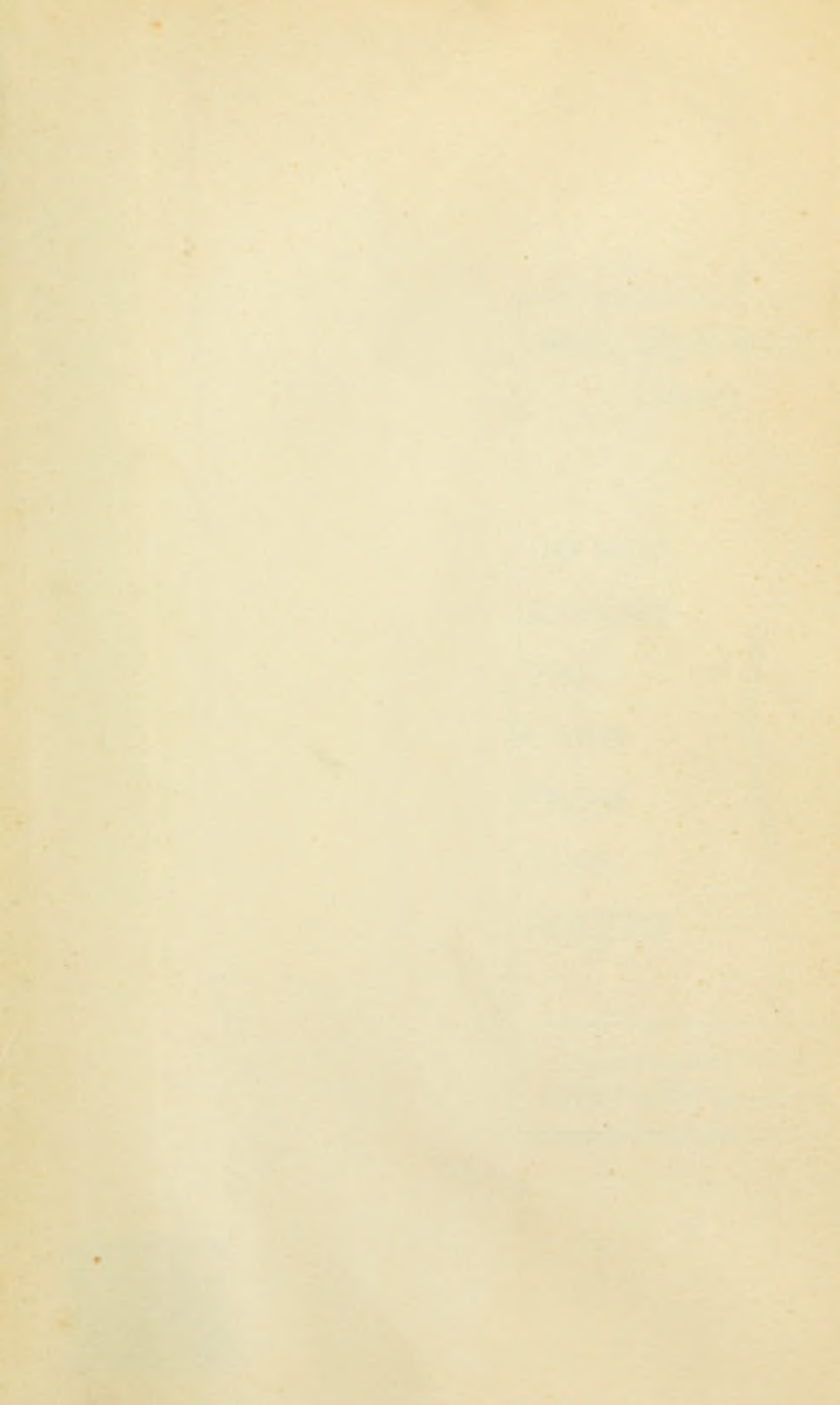
H. Lotze, Metaphysik 1879. S. 276, bemerkt: „Der Strom der Zeit hat . . . nicht die Richtung, aus der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft zu verfließen; nur der konkrete Verlauf, welcher sie füllt, begründet durch den Inhalt des Früheren den des Späteren; die leere Zeit selbst, wenn sie wäre, würde die entgegengesetzte Richtung verfolgen: unaufhörlich würde die Zukunft in Gegenwart und diese in Vergangenheit übergehen . . .“

Man konnte auch diesen vermeintlichen Widerstreit zwischen dem Gang der leeren Zeit, wie er sein müßte, und dem der Ereignisse, welche die Zeit erfüllen, als Zeugnis für die Unmöglichkeit der ersteren anführen wollen. Aber vergeblich. Der Widerstreit besteht in Wahrheit nicht. Gewiß kann nur das Vergangene als Ursache des Gegenwärtigen und dieses als Ursache des Zukünftigen bezeichnet werden. Allein dies hindert durchaus nicht, daß von den Zeitspezies geradeso wie von den sie erfüllenden Ereignissen gesagt werde, daß sie aus der Zukunft kommen und in die Vergangenheit fließen, d. h. daß das Gegenwärtige (sowohl die gegenwärtige Zeitspezies, als das, was sie erfüllt) einmal zukünftig war und einmal vergangen sein wird.

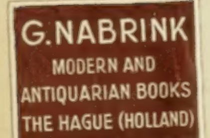
Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).










G. NABRINK
MODERN AND
ANTIQUARIAN BOOKS
THE HAGUE (HOLLAND)

